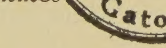
# LVMIERE ET VIE

## Le Rédempteur

*Jean GIBLET*
***Jésus, Serviteur de Dieu***

*Stanislas LYONNET*
***Conception paulinienne de la Rédemption***

*Claude BOURGIN*
***Le Christ-Prêtre selon l'Epître aux Hébreux***





*M.-E. BOISMARD*
***Le Christ-Agneau Rédempteur des hommes***

*A.-M. COCAGNAC*
***Le mystère de la Rédemption dans la peinture et la sculpture***

36

# SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome VII Mars 1958 N° 36

# *Le Rédempteur*

*La Rédemption est une affirmation centrale de notre foi : avec l'Eglise nous confessons que le Christ est* mort pour nos péchés. *La mort-résurrection est le moment majeur, et non point un simple épisode parmi d'autres, de la mission salvifique de Jésus.* Lumière et Vie *a consacré naguère un cahier à* Jésus Sauveur (*n° 15, mai 1954*) *: c'était analyser un titre de Jésus qui définit l'ensemble de sa vie. Le présent cahier est consacré à l'étude de thèmes scripturaires qui nous dévoilent le sens rédempteur de sa mort-résurrection.*

*Mettre en lumière ce sens, ce n'est pas se livrer à quelque recherche passionnante peut-être, mais purement formelle. Ce qui est au centre de notre foi est au cœur de notre vie. De notre vie religieuse d'abord : nous avons été baptisés en la mort et la résurrection de Jésus ; au sacrement de pénitence, c'est le sang du Christ qui nous purifie de nos péchés ; chaque messe annonce la mort de Jésus jusqu'à ce qu'il revienne. Mais c'est aussi notre vie humaine dans sa totalité que concerne cette mort. La trame fondamentale et inévitable de notre existence est la misère, le péché, la souffrance, la mort. La rédemption acquise en Jésus-Christ ne nous arrache pas magiquement à*

*cette réalité : elle n'est pas une recette d'évasion. Elle donne la possibilité de transformer notre condition réelle, à partir de cette condition même.*

*Cette affirmation demande explication. Et cette explication dégagera le schème fondamental qui forme comme l'ossature des différents thèmes scripturaires étudiés en ce cahier. Elle constituera une première synthèse autour de laquelle devraient s'organiser les notions de satisfaction, de sacrifice, de mérite, etc.*

★

Le Christ est mort pour nos péchés, *proclame la foi. Une telle affirmation pose question, et, si la foi transcende la question, elle la laisse subsister : en effet, que le sang du Christ nous purifie, que sa mort soit notre libération, qu'elle soit une victoire, qu'elle soit une expiation : cela ne va pas de soi. Pour peu que nous y réfléchissions, de telles affirmations nous introduisent dans un mystère, à l'étrangeté duquel, de par accoutumance, nous ne sommes plus sensibles.*

Le Christ est mort pour nos péchés. Dieu a fait retomber sur lui l'iniquité de nous tous. *Comment un crucifié, après l'échec de sa prédication et le refus du peuple juif, peut-il prétendre, élevé en croix, attirer tout à lui ? En quoi cette mort d'un innocent sauve-t-elle les coupables ?*

*Ces questions ne peuvent laisser en repos. Le Christ n'est ni le premier ni le dernier qui meurt pour ne pas renier son idéal. J'y vois un grand exemple de fidélité et d'authenticité. Mais Gandhi m'est autant cet exemple, et mille autres. Leur grandeur à tous confond davantage ma veulerie qu'elle n'efface mon péché. Leur mort me laisse identique à moi-même, avec de surcroît la désespérance de n'être pas l'un d'eux. Elle manifeste l'inutile passion de la fidélité.*

*Si tel est le sens de la mort du Christ, il m'est un modèle : il n'est pas mon Rédempteur. L'Eglise sait que sa foi affirme davantage : elle a refusé de réduire la mort du Christ à n'être qu'un exemple. Il faut découvrir ce qui donne à cette mort sa valeur rédemptrice.*

*Le Christ lui-même nous éclaire :* Personne n'a le pouvoir de prendre ma vie, je la donne. *Le Christ est le Vivant. Il se soumet volontairement à la mort. Il ne subit pas une violence ; il choisit de la subir. Sa mort a une signification différente de toute autre mort.*

*Ce n'est ni le phénomène physique ni la condamnation qui nous en dévoilent le sens, c'est la Parole de Dieu. Selon la Bible, la mort est le terme du péché. La mort physique rend sensible, dans la condition actuelle, le dynamisme destructeur du péché et elle est le symbole réaliste d'une mort plus redoutable : la séparation d'avec le Dieu Vivant. Tel est son sens religieux.*

*Le Christ se livre volontairement à la mort. Elle est chez lui le terme d'une libre soumission aux conditions de l'humanité en rupture avec le Dieu Vivant. Cette volonté change la signification de la mort qui devient symbole de don. Le péché, en effet, est l'attachement à soi jusqu'au mépris de Dieu et des autres et son terme est la mort car la Vie est charité. Celui qui se préfère envers et contre tout se perd, et celui qui perd son âme par amour la trouve. Le Christ manifeste de la sorte jusqu'où peut aller l'amour qu'il a pour Dieu et les hommes. Il va jusqu'au détachement de soi qu'est la mort. Symbole de la virulence du péché, elle devient symbole de don total. La charité divine vécue par un cœur humain révèle la plénitude de don qu'est le cœur de Dieu.*

★

*Si la mort a eu raison du Christ, si elle a eu raison de la charité, si elle a le dernier mot, si Vendredi Saint est le terme, le Christ est un héros, il n'est pas mon Rédempteur.*

Si le Christ n'est pas ressuscité, vous êtes encore dans vos péchés, *nous affirme saint Paul.*

*Le Christ est le Vivant. La mort du Christ, signe humain de la charité de Dieu, et donc Vie par excellence en tant qu'acte de don, ne pouvait être définitive. Si en effet la mort est le terme du péché, parce que symbole de la séparation d'avec le Dieu Vivant, elle ne peut être le terme de la charité*

*dont le Christ en fit le signe. C'est dans la mort que le Christ triomphe de la mort et du péché : il ressuscite vivant pour les siècles des siècles.*

*La charité totale qu'il témoigne dans cette mort devient source de vie pour tout homme. S'étant offert dans l'Esprit vivifiant qui est charité, il donne désormais cet Esprit à tous ceux qui croient en Lui, afin qu'eux-mêmes vainquent dans la mort la mort elle-même. Le Christ nous procure la possibilité de changer la signification de la mort : signe de charité, elle devient passage vers Dieu et non plus symbole de la séparation définitive d'avec le Vivant.*

*Echange admirable : Dieu se faisant homme dans la condition pécheresse de l'homme fait éclater sa Vie dans cette condition même. Dieu ne nous arrache pas à notre condition : il nous arrache à la haine qui en fut la source. Dieu l'a vaincue par son trop grand amour. C'est Pâques qui donne sens au Vendredi Saint. La charité du Christ rédempteur s'épanouit désormais, pour lui et pour nous, en Vie glorieuse.*

**Nous remercions vivement ceux de nos lecteurs qui ont renouvelé leur abonnement. Nous demandons aux autres de le faire dès réception de ce cahier ; les frais de rappel sont lourds et grèvent notre budget.**

**Nous remercions particulièrement ceux qui ont souscrit des abonnements de soutien. Leur générosité nous permet d'accorder quelques abonnements à prix réduit.**

**Ce numéro 36 est le premier qui soit daté de 1958. Nous avons cependant publié déjà deux numéros depuis le début de l'année (n° 34 et 35). Nous rattrapons ainsi peu à peu notre retard. Le cahier 37, consacré à *Israël*, est déjà à la composition. Nous espérons le publier dans un mois environ.**

# JÉSUS, SERVITEUR DE DIEU

Sur la route d'Emmaüs, où il avait rejoint ses disciples désemparés, le Seigneur expliquait le sens des événements inouïs qui venaient de s'accomplir. « Hommes sans intelligence, lents à croire ce qu'ont proclamé les Prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ souffrît et qu'il entrât dans sa gloire ? Et, partant de Moïse et parcourant tous les Prophètes, il leur expliqua, dans toutes les Ecritures, ce qui le concernait » (*Luc*, 24, 25-27). Désormais les disciples de tous les temps ne cesseront plus d'écouter le Seigneur qui leur accorde, avec la compréhension des Ecritures, l'intelligence des événements de l'histoire du salut qui s'accomplit en lui. La langue même du Nouveau Testament est tissée, pour une part, de formules et d'images reprises aux prophètes. C'est à partir de leurs enseignements qu'il sera donné de découvrir graduellement le mystère de la mort rédemptrice et de l'exaltation glorieuse de Jésus. Or, parmi ces textes auxquels les événements de Pâques ont donné, soudain, leur véritable portée, les chants du Serviteur souffrant d'*Isaïe* tiennent une place de choix et nous voudrions considérer avec attention ce qu'ils ont apporté à l'intelligence du Christ dans le Nouveau Testament.

Après avoir rappelé brièvement leur teneur et leur utilisation dans le judaïsme, nous montrerons comment Jésus le premier en a saisi la véritable signification tout en se les appliquant : nous pourrons alors étudier comment ces indications furent reçues et conservées dans l'Eglise du premier siècle.

### LE MESSAGE PROPHÉTIQUE

La critique moderne s'est habituée à distinguer, dans la composition du livre d'*Isaïe*, diverses couches et elle attribue à un prophète inconnu vivant en exil à Babylone la rédaction des chapitres 40-55 ; peut-être même faudrait-il distinguer encore de l'ensemble de ces textes ce que l'on appelle les *Chants du Serviteur souffrant*. Nous avons le droit de négliger ici l'examen de ces questions critiques. C'est un fait, le livre d'*Isaïe*, tel que le judaïsme l'a connu, parlait d'un serviteur de Yahvé dont la mort ignominieuse avait une valeur expiatrice qui devait finalement assurer le salut de toutes les nations (*Is.*, 52, 13-53, 12).

On sait combien ce texte a suscité de commentaires divergents : le serviteur est-il un individu concret ou bien n'est-il que la représentation symbolique de la communauté d'Israël ? Et, dans la première hypothèse, est-il un personnage bien déterminé du passé ou une figure d'un Messie futur ? Est-il conçu essentiellement comme un roi, héritier de David, ou comme un prophète, successeur de Moïse ? Toutes ces questions méritent d'être envisagées et la solution cherchera à tenir compte de tous les éléments utilisés, sans perdre de vue qu'il s'agit d'une pensée homogène et originale. Mais ces discussions laissent parfois s'estomper certains éléments essentiels du poème, qui, à cause de leur netteté même, sont moins analysés par les techniciens de l'exégèse.

En fait, le prophète a bien conscience de présenter ici *un fait mystérieux dont seule la révélation divine peut donner la signification* : « Qui croirait ce que nous annonçons? et le bras de Yahvé, à qui a-t-il été dévoilé? » (53, 1). Il s'agit donc d'un ensemble d'événements où l'action de Dieu s'est déployée de façon particulièrement vive, mais qui dépassent l'intelligence ordinaire : seul un message prophétique peut en dévoiler la portée véritable pour les vrais croyants. Il s'agit en fait de saisir la véritable valeur des souffrances et de la mort ignominieuse d'un personnage

que tous ont méprisé ou négligé, que Dieu considère comme son serviteur et qui sera glorifié et source de salut pour tous.

Nous partirons donc des faits qui tombent sous le contrôle de tous. Le serviteur est *un homme sans apparence ni éclat,* « objet de rebut et de mépris » (53, 3). Il a vu fondre sur lui toutes sortes d'épreuves et de souffrances : la maladie, la haine, un procès ignominieux et finalement la mort. Tous se sont détournés de lui avec horreur et il fut laissé seul dans l'épreuve et dans l'agonie. Jusque dans la mort, il est méprisé, et son tombeau est au milieu des mauvais (53, 9). Mais celui que tous abandonnèrent sera glorifié et exalté par Dieu, par delà la mort il connaîtra une condition glorieuse : « Il verra la lumière et sera comblé » (53, 11). Tout le poème est sous le signe de cette victoire accordée par Yahvé : « Voici que mon Serviteur prospérera, il s'élèvera, il montera, il grandira beaucoup » (52, 13). Le triomphe, que le prophète célèbre, sera un jour connu de tous, et des multitudes de nations en seront stupéfaites (52, 14-15). Bien plus, cette victoire accorde au Serviteur une puissance telle qu'il sera à même de « justifier beaucoup d'hommes » (53, 11).

Quelle est donc la raison de cette victoire et de cette puissance ? Comment une si lamentable aventure humaine peut-elle porter de tels fruits ? Le héros apparaît essentiellement comme le *Serviteur de Yahvé* et cette formule donne la clef de l'énigme. L'idée de service de Dieu s'était développée depuis longtemps dans le peuple de l'Alliance. Pour les nations païennes, les dieux n'étaient sans doute que la personnification des grandes forces de la nature, ces forces devant lesquelles les hommes sont bien contraints de s'incliner, ces forces qu'ils doivent honorer, flatter et que la magie permet même d'utiliser. En Israël, au contraire, c'est le vrai Dieu qui s'est révélé comme un Dieu transcendant et personnel, puissant et bon, qui invite à l'Alliance. Israël sera un royaume de prêtres, le peuple dont toute la gloire est d'être invité au service de Yahvé (*Ex.*,

19, 3-8). Ce service dans la crainte et dans l'amour exige une consécration sans réserve au Dieu unique et aimant. C'est pourquoi le titre de *Serviteur de Yahvé* est caractéristique de toute la piété hébraïque : il avait été appliqué d'abord au peuple, puis à certains grands ouvriers de l'Alliance[1]. Dans le Deutéro-Isaïe il prend soudain une importance et une profondeur nouvelles. Dieu a appelé et sanctifié son serviteur ; des textes antérieurs l'ont déjà signifié fort nettement : « Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu que préfère mon âme. J'ai mis sur lui mon esprit, pour qu'il apporte aux nations le droit. Il ne crie pas, n'élève pas le ton... » (42, 1-2 ; 49, 1ss). Dans notre poème, la formule se trouve au début et à la fin, comme si l'auteur voulait indiquer qu'elle commande tout l'argument (52, 13 et 53, 11). Il s'agit donc de celui que Dieu a établi en vue de son service et qui l'accomplit à la perfection, avec une volonté qui délibérément correspond sans réserve. Le serviteur est obéissant, il accepte sans hésiter le dessein de Dieu : il consent comme la brebis que l'on mène à la boucherie ; comme l'agneau qui s'abandonne au tondeur (53, 7).

Mais en quoi consiste concrètement cette obéissance du serviteur ? *Il a pris sur lui les péchés de la multitude*, il a accepté et assumé les conséquences de nos péchés : « Or c'étaient nos souffrances qu'il supportait et nos douleurs dont il était accablé » (53, 4). « Il a été transpercé à cause de nos péchés, écrasé à cause de nos forfaits » (53, 5). « Pour nos péchés, il a été frappé » (53, 8, 11-12). Tous, en effet, se reconnaissent pécheurs (53, 6) et semblent admettre la justice de la sentence qui les abandonne à la mort. Leurs péchés les ont détournés de Dieu, de Celui qui seul donne la vie : « Tous, comme des brebis nous étions

1. Israël : *Jér.*, 30, 10 ; 46, 27 ; *Ez.*, 28, 25 ; 37, 25. Les patriarches : *Deut.*, 9, 27. Moïse : *Ex.*, 14, 31. Josué : *Jos.*, 24, 29. David : *Ps.*, 18, 1. Les prophètes : *2 Rois*, 9, 7. Les Juifs fidèles : *Is.*, 54, 17. Le Messie : *Ez.*, 34, 23, 24 ; 37, 24 ; *Zach.*, 3, 8.

errants, chacun suivant son propre chemin » (53, 6). Par contre le serviteur apparaît comme un juste et un innocent : « Il n'a jamais fait de tort ni proféré de mensonge » (53, 9) ; il n'est pas un pécheur qui assume, comme par surcroît, les fautes de ses frères. C'est librement que l'innocent a pris sur lui les péchés et les peines de la multitude. Correspondant au dessein de Dieu qu'il sert sans réserve, il accepte de tout assumer et de tout expier au nom de beaucoup. Le fait est sans cesse réaffirmé par le poème. « C'étaient nos souffrances qu'il portait et nos douleurs qui l'accablaient... Il a été transpercé à cause de nos péchés, il a été écrasé à cause de nos crimes. Le châtiment qui nous rend la paix est sur lui et c'est grâce à ses plaies que nous sommes guéris... Yahvé a fait retomber sur lui les crimes de tous... Il offre sa vie en expiation... Il supportait les fautes de la multitude et il intercédait pour les pécheurs » (53, 4, 5, 6, 10, 12).

On rencontre donc ici une affirmation très nette de la doctrine de la substitution du juste aux pécheurs. Elle avait été quelque peu préparée, certes, par la notion de solidarité de tous les membres du peuple élu ; l'idée des sacrifices d'expiation avait pu y disposer les esprits ; enfin, l'acceptation volontaire de la mort avait parfois été considérée comme un moyen d'expiation des péchés personnels. Mais jamais la doctrine de la mort expiatrice d'un juste assurant, seul, l'expiation pour la multitude n'avait été présentée avec une telle netteté. Il y a ici un enseignement si prodigieux qu'il semble même avoir dépassé pendant des siècles l'intelligence juive, nous le dirons bientôt. Et, notons-le bien, il s'agit certes d'une décision libre du serviteur mais qui est aussi et d'abord obéissance et service. C'est Yahvé qui a toute l'initiative, c'est Lui qui a suscité le serviteur et qui l'invite à assumer sa tâche, c'est Lui qui le fera croître et qui, lui ayant assuré de longs jours, fera de lui la cause de la paix et la source de salut pour la multitude (53, 10-12).

Il reste à souligner un autre aspect de l'expiation : elle a une valeur pour la multitude et celle-ci englobe, de toute

évidence, *l'ensemble des nations.* L'opposition entre la multitude (litt. : beaucoup) et le seul Serviteur est une donnée importante du poème : « C'est pourquoi je lui attribuerai des foules... il supportait les fautes de beaucoup » (53, 12). « Beaucoup de nations s'en étonneront et devant lui des rois resteront bouche close » (52, 15).

Nous pouvons nous arrêter ici et laisser en suspens divers problèmes d'interprétation. Certes nous inclinons, avec plusieurs auteurs récents, à reconnaître ici la figure d'un personnage bien déterminé que l'on doit identifier avec le Messie. Le Serviteur, en vertu même de sa solidarité avec la multitude des pécheurs, les représente et les engage tous, mais on ne peut guère expliquer l'ensemble du texte si l'on n'admet son caractère individuel. Par ailleurs il se peut que l'actualité ait fourni au prophète divers éléments mais, nous l'avons dit, le Serviteur dépasse tellement tout ce que nous connaissons concernant les idées juives qu'il faut bien admettre que l'auteur visait un personnage extraordinaire, envoyé de Dieu et parfaitement innocent qui, par sa souffrance volontaire que Dieu agréera, déchargera la multitude des hommes des conséquences du péché. Celui qui peut ainsi libérer l'ensemble des hommes des peines de ce monde, pour les établir dans la paix et réaliser « tout ce qui plaît à Dieu », c'est bien celui que dans un autre contexte historique et littéraire on appellera le Messie. Mais, encore un coup, on peut laisser, si on le veut, cette question en suspens. Il importe maintenant de considérer ce que les divers courants de pensée de l'ancien judaïsme ont vu dans ce texte.

### LES TATONNEMENTS DE L'ANCIEN JUDAISME

Comment les Juifs comprenaient-ils les chants du Serviteur, au moment où parut le christianisme qui devait leur donner une place si importante ? Avaient-ils saisi et valorisé la notion d'expiation du juste, ou bien l'avaient-ils pratiquement négligée, quitte à s'attacher à des éléments isolés ou à reprendre des formules suggestives ?

Nous pouvons négliger, au cours de cette rapide

enquête, une série de contacts épisodiques et l'utilisation, par divers écrits juifs, de formules dont le Deutéro-Isaïe s'était servi[2]. Un premier tour d'horizon montre que l'interprétation collective du thème ne s'est guère développée qu'à l'époque qui suivit immédiatement le christianisme. Un ensemble de thèmes ont été utilisés de façon fort caractéristique par la théologie du martyre qui s'élabore. Plus délicate est la question de leur éventuelle interprétation messianique.

*Théologie du martyre*

Le judaïsme post-exilien s'était heurté pendant longtemps au problème de la souffrance des justes[3]. L'antique explication des vieux sages, qui considéraient toute peine comme la conséquence d'une faute personnelle, ne pouvait suffire. Le livre de *Job* avait posé le problème avec netteté sans lui donner une solution : après avoir rejeté, au nom de l'expérience, l'ancienne solution et après avoir dit le drame de l'innocent éprouvé qui s'en va vers une mort au-delà de laquelle il n'aperçoit rien de valable, l'auteur invitait son lecteur à un acte de foi dans la puissance mystérieuse de Dieu (*Job*, 42). Certes, il pense comme beaucoup de Juifs que la souffrance possède une valeur positive pour celui qui l'éprouve sans se révolter, mais il mesure lucidement combien le problème dépasse ces éléments d'explication. La question allait être reposée avec acuité par les persécutions qui, à l'époque hellénistique, atteignirent tant de Juifs fidèles aux traditions religieuses de leur peuple. Il était normal que l'attention se portât vers les textes d'*Isaïe*.

Le livre de la *Sagesse*, écrit à Alexandrie durant la première moitié du premier siècle avant Jésus-Christ, nous apporte sur ce point des éléments bien précieux. Il reflète une méditation sereine sur la signification de la persécu-

2. *Dan.*, 12, 3 ; *Sir.*, 48, 10.
3. Sur le martyre, *cf.* ci-dessous l'article d'A. Gelin.

tion. On y oppose ceux, qui, absorbés par les jouissances de ce monde, ont délaissé Dieu et ceux qui entendent lui rester parfaitement fidèles ; les premiers en viennent à ne pouvoir supporter l'existence de ceux qui leur apparaissent comme un vivant reproche et ils cherchent à détruire « celui qui se nomme lui-même *enfant* du Seigneur » (*Pais Kuriou*) (*Sag.*, 2, 13). Le rapprochement est d'autant plus frappant que la Septante avait traduit la formule hébraïque *'Ebed* par *Pais* (enfant) qui soulignait mieux que *Doulos* l'union intime du Serviteur avec Dieu. Dans un autre passage on trouve une utilisation systématique de certains thèmes d'*Is.*, 53.

4,30. Et quand s'établira le compte de *leurs péchés*, ils viendront *pleins d'effroi ;*
et leurs fautes se dresseront contre eux pour les accuser.
5,1. Alors *le juste* (dikaios) se tiendra debout, plein d'assurance,
en face de ceux qui l'ont opprimé,
et qui, pour ses souffrances, n'avaient que mépris.
2. A sa vue, ils seront troublés par une peur terrible,
stupéfaits de le voir sauvé contre toute attente.
3. Ils se diront entre eux, avec remord,
et gémissant dans leur âme angoissée :
4. le voilà, celui que nous avons jadis *tourné en dérision*,
*outragé de nos sarcasmes insensés !*
Nous avons traité sa vie de folie,
et d'*infamie* sa mort.
5. Comment donc a-t-il été compté parmi les *fils de Dieu* ?
Comment partage-t-il le sort des saints ?
6. Oui, *nous avons erré*, hors du chemin de la vérité ;
*la lumière* de *la justice* n'a pas brillé pour nous,
le soleil ne s'est pas levé pour nous.

Le nombre de rapprochements littéraires ne laisse aucun doute : l'auteur se réfère consciemment au texte d'*Isaïe* mais, faut-il le souligner ? il néglige son aspect le plus caractéristique. L'exaltation glorieuse révèle aux impies la véritable qualité du juste mais sa mort n'a pas la moindre valeur expiatrice. Ils sont confondus, ils ne sont pas sauvés par la souffrance du martyr. Par ailleurs, celui-ci a pu accepter son sort avec foi, il ne l'a pas choisi librement comme un moyen de rédemption des pécheurs. On pourrait

faire des remarques semblables à propos des textes des livres des *Maccabées*[4]. Les martyrs offrent certes leurs souffrances pour leurs frères juifs, mais ils expient aussi leurs propres fautes et par ailleurs ils s'opposent violemment aux ennemis de leur peuple. L'épreuve leur apparaît comme une machination des méchants tandis que le Serviteur y voyait surtout la réalisation du plan de Dieu. On ne saisit pas la puissance de rédemption pour tous les peuples que peut avoir, de par Dieu, l'acceptation pleinement libre par un juste du mystérieux plan divin.

*Interprétation messianique*

Il ne semble pas que le judaïsme ait connu une véritable interprétation messianique des chants du Serviteur. Le fait est bien connu, le rabbinisme s'est montré fort défiant sur ce point et le Targum d'*Isaïe*[5] s'oriente ostensiblement vers une interprétation collective. Plusieurs auteurs se sont même demandé si ces textes ne seraient pas influencés par la polémique anti-chrétienne et la volonté d'enlever aux chrétiens un de leurs principaux arguments. Mais il faut bien reconnaître cependant que les écrits juifs que l'on peut dater avec certitude des dernières décades qui précédèrent notre ère ne favorisent pas cette hypothèse.

C'est ainsi que l'on a voulu retrouver dans un passage du livre d'*Hénoch* éthiopien un rapprochement entre le thème du Serviteur et celui du Fils de l'homme. On souligne que le Fils de l'Homme porte, à quatre reprises, le titre d'Elu (*cf. Is.*, 42, 1), à côté de celui de Juste[6]. Comme

---

4. *2 Mac.*, 7, 37-38 : « Pour moi, je livre volontiers comme mes frères mon corps et ma vie, pour les lois de mes pères, suppliant Dieu de se montrer bientôt favorable à notre nation » ; 4 *Mac.*, 6, 28 ss ; 17, 10, 21-22.

5. On appelle *Targum* une traduction araméenne, souvent fortement glosée, du texte hébreu de la Bible.

6. *Hén.*, 39, 6 ; 40, 5 ; 45, 3 ; 49, 2 ; 51, 3, 5 ; 52, 6, 9 ; 53, 6 ; 55, 4 ; etc.

le Serviteur, le Fils de l'Homme paraîtra en gloire et frappera d'effroi les rois et les puissants (*Hén.*, 62, 1-5). Enfin il est question de « la prière des justes et du sang du juste qui monteront de la terre devant le Seigneur des esprits » (*Hén.*, 47, 1). Mais ce dernier texte n'implique nullement que le Fils de l'Homme ait subi le martyre. Tout le contexte immédiat montre bien qu'il s'agit ici soit d'une erreur de transcription, soit d'un sens collectif. Toute la perspective du livre d'*Hénoch* est autre : c'est bien celle des persécutions et le Fils de l'Homme vient des cieux pour juger les puissants qui ont persécuté les justes. Certes, l'auteur a pu grappiller certains traits du Serviteur, mais rien ne permet de dire que le Fils de l'Homme ait commencé dans l'effacement et les épreuves dont parlait *Isaïe*, rien ne permet de lui attribuer une mort ayant valeur d'expiation pour la multitude. On peut dire la même chose de certains passages du quatrième livre d'*Esdras*[7].

Quant aux manuscrits de Qumrân, leur interprétation, qui reste encore si hésitante, ne permet guère d'éclairer actuellement notre problème. Ici aussi on peut indiquer quelques transpositions sur la personne du Maître de Justice. Il a souffert et on pouvait se servir du vocabulaire concernant le martyre. Mais il n'est pas certain que le Maître de Justice soit mort martyr, il n'est pas certain qu'il ait été identifié au Messie, il n'est certainement pas prouvé que sa mort ait eu cette valeur d'expiation universelle dont parlaient nos chants isaïens[8].

Nous pouvons conclure cette rapide enquête. Les chants du Serviteur souffrant sont connus et utilisés par le judaïsme. Ils fournissent même, pour une part, les formules de la théologie du martyre qui s'élabore.

---

7. 4 *Esd.*, 13, 51 ss ; *Apoc. Bar.*, 70, 9.

8. Faut-il rattacher au milieu de pensée des manuscrits de Qumrân le texte du *Testament de Benjamin*, 3, 8 que l'on considère habituellement comme une interpolation chrétienne ? Nous ne le pensons pas.

Mais on semble délaisser tout ce qui concerne la valeur expiatrice universelle de la mort du juste. Par ailleurs, on peut reconnaître que les formules isaïennes ont été intégrées par certaines descriptions du Messie mais ici également on laisse de côté tout l'aspect rédempteur. C'est que les conceptions messianiques se développent dans le cadre d'une eschatologie apocalyptique qui n'était guère préparée à l'idée d'un Messie caché et souffrant. La pensée se meut spontanément en fonction d'une vaste opposition entre les puissants de ce monde et les justes opprimés et humiliés ; ceux-ci attendent l'intervention puissante du Messie qui viendra juger et réduire à rien les puissants de ce monde et exalter les humbles. On n'envisage pas que la souffrance des persécutés puisse assurer le salut des oppresseurs. Quant au Messie, il vient du ciel avec puissance et jamais, nulle part, on ne le présente comme assurant par sa mort le salut. Le texte d'*Isaïe* est resté comme un bloc erratique au sein de la tradition juive : seuls sans doute quelques *pieux* l'avaient considéré. La plupart le réduisaient aux dimensions de leurs catégories habituelles.

### LA CONSCIENCE ET LE TÉMOIGNAGE DE JÉSUS

Par contre, le christianisme primitif a fait une large place à la théologie du Serviteur souffrant. Nous verrons qu'elle marque profondément la prédication, la parénèse et la liturgie des communautés du premier siècle. Cette influence, qui est très nette au plan littéraire, le déborde cependant de beaucoup : le christianisme se pense essentiellement comme la religion de la rédemption de l'humanité par la vertu de la croix de Jésus que le Père a ressuscité. Mais il importe de considérer tout d'abord dans quelle mesure cette interprétation des événements de Pâques se rattache directement à Jésus lui-même. Dans quelle mesure Jésus a-t-il eu conscience d'assumer et de réaliser la mission décrite par le poème si négligé d'*Isaïe* ?

La question est capitale, faut-il le souligner ? Un certain

nombre de critiques dénient systématiquement à Jésus toute conscience d'une mission messianique et donc aussi toute intelligence de la signification rédemptrice de sa mort. Il n'aurait été qu'un prophète annonçant l'imminence des derniers temps et invitant à s'y préparer par la pénitence. Toute la théologie chrétienne serait le fait de la communauté primitive et de théologiens comme Paul et Jean. On se reconnaît la licence de biffer des évangiles toute parole qui exprimerait une véritable conscience messianique. Le christianisme, au fond, ne serait qu'une gnose remarquable, édifiée sur des événements sans grande portée. Mais nous avons le droit de refuser ces a priori. Nous admettons, certes, le fait d'une influence des problèmes et des moyens d'expressions de la communauté primitive sur la forme actuelle des évangiles et nous pensons qu'il importe beaucoup de chercher à la cerner. Mais nous pensons aussi que le christianisme suppose à sa base un ensemble d'événements décisifs et l'action consciente d'une personnalité religieuse extraordinaire. Rien n'empêche de reconnaître a priori que la doctrine du christianisme primitif puisse se rattacher aux témoignages et à la conscience de Jésus, son véritable fondateur. Il importe de mener l'étude avec une entière sérénité.

Que Jésus se soit considéré comme un prophète, tous l'accordent. Mais on doit admettre qu'il s'est présenté aussi comme un homme doué d'une puissance éminente et que ses miracles jouent un grand rôle dans la réalisation de sa mission. On ne peut les biffer sans détruire les évangiles. Ces miracles ont une signification messianique, ils réalisent à leur manière ce royaume qu'il proclame et dont il fixe les lois (*Matth.*, 11, 2ss)[9].

Mais il faut bien considérer leur véritable portée : la

---

9. J. Giblet, *Jésus Messie et Sauveur d'après les évangiles synoptiques*, dans *Lumière et Vie*, n° 15 (mai 1954), p. 56-61 ; A. George, *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques*, *ibid.*, n° 33 (juillet 1957), p. 7-24.

souffrance, la maladie et la mort corporelle sont les conséquences d'un mal autrement profond, le péché. Jésus se présente essentiellement comme celui qui apporte le pardon des péchés : il ne se borne pas à inviter à la pénitence, il remet les péchés de ceux qui croient en lui (*Marc*, 2, 1ss ; *Matth.*, 9, 1ss ; *Luc*, 15). « Le Fils de l'Homme a le pouvoir de remettre les péchés » (*Matth.*, 9, 6). Toute son œuvre est et sera consacrée à détruire le royaume du prince de ce monde et à réconcilier les pécheurs pénitents avec Dieu. Il y a ici une conscience extrêmement vive qu'il fallait noter dès l'abord.

Par ailleurs Jésus sait que sa vie terrestre s'achemine vers une mort douloureuse. On pourrait certes montrer qu'il n'y a là qu'une application à sa propre personne de la théologie du prophétisme alors répandue. Il voit croître autour de lui l'opposition des puissances établies, il observe la haine des Pharisiens et l'agacement des Sadducéens, il a vu mourir le Baptiste. Il sait aussi que les véritables prophètes ne sont guère reçus par la masse et que beaucoup ont fini misérablement. Il peut conclure que la réalisation de sa mission le conduit normalement vers un dénouement violent où Dieu cependant n'abandonnera pas son messager. Mais les textes nous mènent beaucoup plus loin. Les prédictions de la croix que nous rapportent les évangiles synoptiques n'utilisent guère cette théologie du prophétisme, mais elles se relient beaucoup plus nettement aux textes d'*Isaïe*. C'est à partir d'eux que Jésus semble exprimer la conscience qu'il a de l'événement capital qui domine sa mission. Nous allons les considérer de près.

Nous partirons des oracles qui annoncent la Passion. Dans la seconde comme dans la troisième prédiction on trouve le verbe *paradidonai*. Il faut que « le Fils de l'Homme soit *livré* aux mains des hommes » (*Matth.*, 17, 22 ; *Marc*, 9, 31 ; *Luc*, 9, 44). « Le Fils de l'Homme sera *livré* aux grands prêtres et aux scribes et ils le condamneront à mort et ils le *livreront aux Gentils* » (*Matth.*, 20, 18-19 ; *Marc*, 10, 33-34 ; *Luc*, 18, 31-32). Le verbe *livrer* qui reviendra si souvent dans la tradition chrétienne semble bien dériver d'*Isaïe*. Cet usage si particulier est, en effet, ignoré du grec classique, selon Büchsel. On peut le rattacher à deux passages du quatrième chant du

Serviteur (*Is.*, 53, 6, 12). D'un autre côté certaines formules de l'oracle rappellent le troisième chant : « J'ai tendu le dos à ceux qui me frappaient, les joues à ceux qui m'arrachaient la barbe, je n'ai pas soustrait ma face aux outrages et *aux crachats*. Le Seigneur me vient en aide » (*Is.*, 50, 6 ; *Marc*, 10, 32). Saint Marc rapporte encore une parole de Jésus qu'il place immédiatement après la transfiguration : « Comment est-il écrit du Fils de l'Homme qu'il doit beaucoup souffrir et être méprisé (*exoudenèthè*)? » (*Marc*, 9, 12). Cette Ecriture ne serait-elle pas notre texte d'*Isaïe* où les versions d'Aquila et de Symmaque utiliseront d'ailleurs le verbe *exoudenoun* ? Jésus rappelle encore cette nécessité soulignée par l'Ecriture, à l'aube de la Passion : « Le Fils de l'Homme s'en va selon qu'il est écrit de lui ; mais malheur à cet homme-là par lequel le Fils de l'Homme a été livré » (*Matth.*, 26, 24 ; *cf.* 26, 2).

Il est à noter que dans toutes ces citations il s'agit du Fils de l'Homme qui a certainement le sens fort que lui accorde Daniel et Jésus parle régulièrement d'un texte inspiré qui annoncerait la nécessité pour lui d'être livré, moqué, frappé et de souffrir beaucoup de peines. Certains estiment qu'il s'agit d'un texte perdu. Mais ne peut-on penser qu'il s'agit bel et bien du Serviteur souffrant ? Les divers rapprochements littéraires permettent d'accorder une sérieuse probabilité à cette hypothèse.

On trouve d'ailleurs une citation explicite dans la bouche de Jésus. Au moment de quitter le cénacle, Jésus, selon saint Luc, donna quelques instructions : « Car je vous le dis, il faut que s'accomplisse en moi l'Ecriture : Il a été mis au rang des scélérats. Aussi bien ce qui me concerne touche à son terme » (*Luc*, 22, 37). On n'a pas manqué de mettre en doute l'authenticité de cette parole en soulignant qu'elle ne se retrouve pas chez les autres évangélistes. Mais l'argument est trop massif pour avoir une force réelle. Ne pourrait-on pas souligner au contraire que Luc, à la différence des deux autres évangélistes, n'a guère tendance à introduire des citations de l'A. T. ? De plus la citation n'est pas faite selon la Septante, dont il s'inspire habituellement. Enfin le contexte lui-même ne semble guère appeler cette déclaration. Une fois encore, Jésus parle d'une nécessité qui s'impose à lui en fonction d'un texte de l'Ecriture, nécessité à laquelle il se soumet sans réserve. L'Ecriture lui

révèle la volonté de Dieu sur lui. Or il s'agit incontestablement d'*Is.*, 53, 12.

Il s'agit d'apprécier exactement la portée de ces indications. Il apparaît que Jésus, dans la pleine conscience de sa condition de Fils de l'Homme, sait et annonce qu'il doit passer par la souffrance et la mort. C'est pour lui une nécessité qui vient du dessein de Dieu et qui est exprimée par l'Ecriture. On peut certes penser à plusieurs textes et on pourrait relever d'ailleurs des allusions au *Ps.*, 117, 22 et au *Ps.*, 22. Mais le choix du vocabulaire et la citation explicite de *Luc*, 22, 37 nous amènent à reconnaître une relation habituelle avec les chants du Serviteur souffrant. Ce fait ne nous étonne pas car nous savons que le judaïsme avait élaboré une théologie du martyre et notamment de la mort ignominieuse des prophètes qui devait beaucoup à la langue d'*Is.*, 53. Les textes que nous avons cités prennent évidemment une portée particulière du fait de l'utilisation systématique du titre de Fils de l'Homme. Jésus réunit délibérément, et à chaque occasion, l'image du Messie venant des cieux pour juger et établir le Royaume à l'image du Serviteur souffrant méprisé et négligé de tous. Il y a là quelque chose d'inouï auquel les esprits n'étaient certes pas préparés. Mais il faut aller au-delà : Jésus s'est-il contenté de rapprocher les deux aspects en sa personne ? N'a-t-il pas indiqué le pourquoi de cet abaissement auquel il voulut se soumettre ? Deux textes décisifs vont nous répondre : un dernier oracle concernant la passion et la formule même de l'institution de l'Eucharistie.

### *Oracle concernant la passion*

Les trois évangiles synoptiques ont conservé un important logion prononcé à l'occasion de l'intervention intéressée des fils de Zébédée. Leur mère était venue demander à Jésus d'assurer à ses enfants une place privilégiée dans le Royaume dont il dispose. Jésus a répondu en montrant qu'il faut d'abord passer par la souffrance et la mort et s'en remettre à son Père : ceux-là seuls qui auront participé avec lui au calice d'amertume prendront place auprès de

lui dans le Royaume. L'irritation des autres disciples offre l'occasion de mieux souligner cet aspect essentiel du Royaume que Jésus vient établir (*Marc*, 10, 41-45 ; *Matth*., 20, 24-28 ; et avec des variantes sensibles *Luc*, 19, 24-27).

Après avoir indiqué les raisons qui imposent de reconnaître l'authenticité de ce texte, nous nous attacherons à l'expliquer en nous appuyant sur les formules utilisées et sur le contexte immédiat. Nous pourrons alors aborder la question d'une éventuelle dépendance vis-à-vis d'*Is*., 53.

Quelques auteurs ont cru devoir rejeter l'authenticité de ce texte. R. Bultmann le considère comme une expression de la « théologie chrétienne hellénistique de la rédemption ». Il y verrait un développement, d'allure paulinienne, d'une formule conservée par *Luc*, 22, 27.

Cependant la grande majorité des auteurs maintiennent fermement l'authenticité du texte. Ils soulignent qu'il est impossible de dénier à Jésus la conscience de sa mort prochaine. En second lieu la langue de notre passage est bien celle du monde araméen et non pas celle de la communauté chrétienne hellénistique : il suffit d'ailleurs de comparer sur ce point le texte de *Matth*. — *Marc* et celui de *Luc*. Enfin une formulation élaborée par la communauté primitive aurait sans doute évité le titre de Fils de l'Homme qui est si exclusivement caractéristique des paroles de Jésus. On peut aussi suggérer que, utilisant *Is*., 53, la communauté l'aurait cité explicitement.

Quelle est la portée exacte des paroles de Jésus ? Il convient tout d'abord de les replacer dans leur contexte historique. Le Maître monte vers Jérusalem et il n'ignore pas qu'il va y subir le supplice de la croix : il se soumet ainsi à une nécessité formulée par le Père et il sait que, par delà la mort, il ressuscitera. Une troisième fois, il l'a rappelé aux siens qui, dépassés, n'accordent guère d'attention à sa prédiction (*Marc*, 10, 32-34 ; *Matth*., 20, 17-19 ; *Luc*, 18, 31-34). L'intervention des fils de Zébédée permet d'insister davantage et d'apporter des éléments nouveaux. Le Royaume que le Fils de l'Homme vient instaurer sera fondé selon un procédé qui est à l'antipode de ceux de ce monde. Ceux qui semblent détenir la puissance, ceux qui se considèrent comme grands en ce monde, se plaisent à faire sentir aux autres leur pouvoir. Tout ici est domination, prestige, servitude. Dans le Royaume de Dieu, au contraire, la hié-

rarchie est inversée et la véritable grandeur est dans le service d'autrui. Le plus grand est celui qui est le plus au service de ses frères ; le plus grand, en vérité, est le plus humble et le plus disponible aux autres. Cette attitude des disciples ne fera que prolonger l'exemple du Fils de l'Homme. Il fut, le premier, celui qui sert et ce service va prendre maintenant sa véritable portée et sa forme parfaite car Jésus va donner sa vie en rançon pour beaucoup.

Notons tout d'abord qu'il s'agit bien d'une œuvre proprement messianique et l'utilisation du titre de Fils de l'Homme est fort éclairante à ce point de vue. Nous le retrouvons chaque fois que Jésus parle explicitement de sa passion, nous l'avons vu, et ce n'est pas un hasard. C'est en tant que Fils de l'Homme, en tant qu'envoyé céleste chargé de réaliser le Royaume, que Jésus entre dans la Passion. Il va donner son *âme*, il va se donner lui-même jusqu'à la mort. La croix est le fait d'une volonté délibérée, elle suppose une pleine conscience et une entière liberté. Loin d'être un accident imprévu, elle fut, de la part de Jésus, un don de lui-même prévu et accepté et ce don est concédé en vue de beaucoup. Selon l'usage sémitique, *polloi* sans article désigne une grande masse, une multitude relativement indéterminée. Jésus donne sa vie en leur nom, assurant une tâche dont ils étaient incapables.

Nous sommes ainsi amenés à considérer le mot qui domine l'affirmation : Jésus donne sa vie en rançon, *lutron*. Ce mot, assez répandu au premier siècle, désigne d'abord la somme versée pour racheter un prisonnier ou un esclave. Dans la Septante il désigne aussi la somme versée en vue de récupérer un être voué à l'anathème (*Nomb.*, 35, 31-32). Le mot n'est employé qu'une seule fois dans le N. T., encore que l'on utilise aussi des formules apparentées. On peut expliquer son usage en fonction du contexte. Celui-ci oppose la puissance à la servitude et à l'esclavage. La rançon est cette somme d'argent qui permet d'opérer la libération d'un esclave. Or, aux yeux de Jésus, la multitude se trouve en fait soumise à un esclavage dont il a la puissance de

la libérer. Le texte ne précise pas la nature de cette servitude où gît la multitude, de cette servitude dont elle est incapable, dirait-on, de se libérer elle-même. On peut penser à la servitude de la mort et à celle, plus déterminante, du péché. On pourrait penser aussi à cette perversion des relations humaines que reflète l'attitude de ceux de ce monde décrite plus haut. En tout cas par le don de sa propre vie le Fils de l'Homme est à même d'assumer la rançon qui seule permet la libération de la multitude. On ne cherchera pas à qui la rançon a bien pu être versée : le texte ne le précise pas parce qu'il n'entend pas presser une image utile mais imparfaite.

Nous pouvons maintenant situer le texte de *Marc* par rapport à celui d'*Isaïe*. Il est certain qu'il n'y a pas ici une citation explicite mais, par ailleurs, on relève immédiatement plusieurs contacts littéraires. Le mot *polloi*, assez inattendu dans ce contexte[10], était fort caractéristique du poème isaïen où il se lisait cinq fois. On est en droit de penser que Jésus, en l'utilisant, se réfère à un contexte auquel ses disciples sont, dans une certaine mesure, habitués. Par ailleurs l'idée de service et le don volontaire de sa vie (*psuchè*) se retrouvent plusieurs fois dans *Is.*, 53, encore qu'on n'y lise pas comme telle la formule des synoptiques (53, 10-12). Par ailleurs il faut reconnaître que le mot *lutron* ne correspond pas à une formule d'*Isaïe* et que la Septante ne l'a pas employé.

Un fait domine l'ensemble de l'interprétation : Jésus attribue une valeur de salut universel à sa mort qu'il accepte sans réticence. Cette affirmation éclaire un aspect essentiel de sa mission messianique, de l'œuvre du Fils de l'Homme. Il y a un rapport étroit entre la croix et l'instauration du Royaume de Dieu, où tous les hommes pécheurs et pénitents sont conviés. Toute la vie de Jésus était service des hommes mais ce service va culminer avec les événements

---

10. On aurait plutôt attendu *pantes*, tous.

de la passion dont tout le contexte nous entretient. Et nous savons, par ailleurs, que Jésus se soumet ainsi au dessein souverain de Dieu, du Père qui, le premier, veut le salut de tous. C'est un fait que cette doctrine est fort neuve. Seul le quatrième chant du Serviteur souffrant ouvrait une perspective dans ce sens. Là aussi, nous l'avons vu, il s'agissait d'un élu de Dieu qui assume librement de correspondre au dessein divin ; là aussi il s'agit de se substituer aux hommes pécheurs, non seulement aux Juifs mais encore à la multitude des nations. Là aussi Dieu comble son serviteur et, par lui, la multitude. Nous avons vu comment le judaïsme postérieur était resté muet sur ce point. On peut se demander si Jésus le premier n'a pas retrouvé la véritable portée du texte isaïen tout en se l'appliquant franchement.

Certes, il faut le reconnaître de bonne grâce, nous ne trouvons pas ici une citation explicite et le mot clef *lutron* n'appartient pas à la langue d'*Isaïe*, encore qu'il formule fort bien l'idée qui s'y exprimait. Dira-t-on que Jésus a signifié le sens de sa mort sans se référer à aucune indication de l'Ancien Testament ? La chose est possible et ne nous étonnerait pas outre mesure. Nous avons renoncé à ramener l'histoire du christianisme à un jeu de thèmes littéraires se développant graduellement ; il y a, au point de départ du christianisme, non une communauté mais une personnalité extraordinaire et dont certaines affirmations, concernant la croix notamment, sont d'abord apparues comme inouïes, saint Pierre en fait foi (*Matth.*, 16,21-23). Il est certain que les esprits n'étaient pas préparés à l'idée d'un Messie effacé et souffrant, pas plus qu'à l'idée d'une satisfaction pour la multitude. Mais, par ailleurs, la tendance si fréquente d'en appeler à « l'Ecriture » et l'abondance des indices littéraires évoquant le Deutéro-Isaïe permettent de suggérer une autre solution. Jésus a longuement médité les chants du Serviteur, il y a lu sa vocation et il se sert, dans une certaine mesure, de ses formules. Il faut admettre que la citation littérale ou les allusions massives ne constituent pas les seuls moyens d'utiliser un texte.

Bien plus, ces procédés n'indiquent-ils pas souvent un emploi rapide et peu élaboré ? Il est possible d'être fidèle à un texte avec profondeur et de l'avoir parfaitement assimilé tout en renouvelant ses moyens d'expression, comme il paraît souvent dans saint Jean. Nous pensons donc que Jésus a mûri l'expression de sa doctrine concernant la signification de sa mort au contact des textes d'*Isaïe* mais qu'il s'est libéré de toute dépendance matérielle. Le fait, plusieurs fois noté, que nos allusions se réfèrent non pas à la Septante, mais directement à l'hébreu, indique qu'il ne s'agit pas d'une interpolation du christianisme hellénistique et confirme aussi la probabilité de cette maturation.

*Institution de l'Eucharistie*

Il est une autre parole qui, par sa netteté et les circonstances où elle fut prononcée, éclaire singulièrement le sens que Jésus a voulu donner à sa mort : celle qu'il prononça au cours du dernier repas pascal qu'il partagea avec les siens. Les trois évangiles synoptiques et la *Première épître aux Corinthiens* l'ont conservée avec de légères variantes. Tous ces textes relatent une double bénédiction que Jésus prononça sur le pain et le vin[11]. Par delà les mentions de nos évangiles nous atteignons les formules conservées pieusement par les communautés qui appliquaient fidèlement

---

11. Le texte de Luc, plus complexe, parle de deux coupes de bénédiction et, comme plusieurs manuscrits occidentaux laissent tomber la presque entièreté des formules proprement eucharistiques (22, 19b-20), on a vu naître des théories compliquées. Elles prétendent démontrer l'existence d'un rite beaucoup plus simple, lors de la dernière cène, et la création par l'Eglise des rites eucharistiques proprement dits. On comprendra que nous ne puissions entrer ici dans la discussion. Nous pensons avec J. Jeremias et le P. Benoit (*Le récit de la Cène dans Luc, 22, 15-20,* dans *Revue Biblique*, XLVIII, 1939, p. 357-393) qu'il faut maintenir l'originalité lucanienne de la leçon longue qui est attestée par l'immense majorité des manuscrits et postulée par la critique interne. Luc a voulu s'inspirer à la fois des traditions liturgiques des églises de Judée (Marc-Matthieu) et d'Asie (Paul) et souligner le symbolisme pascal de la célébration.

l'ordre de réitération donné par le Seigneur. En fait, ces paroles se présentent à nous avec une garantie d'authenticité remarquable. Or leur enseignement, en ce qui concerne notre thème, est des plus importants : nous nous bornons à envisager ici la signification de la mort de Jésus.

Remarquons tout d'abord le contexte historique où ces paroles s'enchâssent : c'est un repas pascal. Si tout repas pris en commun implique déjà l'affirmation d'une certaine communauté, on peut le dire à un titre spécial du repas pascal. La célébration de la Pâque évoquait les événements décisifs qui avaient marqué la naissance d'Israël, le sacrifice des agneaux et le sang qui préserve le peuple choisi, la libération miraculeuse de la servitude égyptienne et la rencontre de Yahvé au Sinaï, l'Alliance. Cette évocation du passé était aussi un acte de foi dans Celui qui restait actuellement le Seigneur d'Israël et, plus encore peut-être, un acte d'espérance dans son intervention décisive à la fin des temps. « Dans cette nuit ils furent rachetés et dans cette nuit ils seront rachetés », affirmait un vieux dit cité par R. Jehoshuà b. Hananja (vers 90). On comprend dès lors l'ambiance particulière de cette célébration, la proportion que pouvaient y prendre les gestes et les paroles de Jésus.

Les paroles qu'il prononce soudain, en transformant le rituel, évoquent un sacrifice. On y trouve fondamentalement un parallélisme corps (ou peut-être chair) et sang. Jésus parle du pain qu'il brise et du vin qu'il verse à chacun : il les désigne comme les symboles de son corps et de son sang donnés pour les disciples. La comparaison avec les formules pauliniennes comme ce que nous savons de la mentalité religieuse juive, tout cela nous amène à considérer que ce symbolisme va très loin et implique tout le réalisme sacramentel. L'Eglise restera toujours la fidèle interprète des intentions de son Seigneur. Mais nous voulons surtout insister ici sur le fait que Jésus annonce ainsi sa mort désormais très prochaine. Les rites eucharistiques ne prennent tout leur sens que par référence à la

mort de Jésus. Elle sera le vrai don de lui-même aux siens : c'est pour eux que librement il va mourir, c'est pour eux qu'il donne sa vie avec amour. Et cette mort est rapprochée aussi du sacrifice de l'agneau pascal, signe et, en quelque sorte, instrument de l'antique rédemption d'Israël. Jésus va mourir comme une victime pour les hommes et cette oblation de lui-même apportera le salut, l'Alliance véritable, à ceux qui, dans la foi, se prévaudront de lui et recevront le Don qu'il leur fait.

On comprend dès lors la signification des formules conservées. Jésus prononce cette parole : « Ceci est mon corps » et il distribue aux siens le pain ainsi caractérisé. Le geste de donner est, semble-t-il, essentiel au rite et les formules de Paul et de Luc ne font que le mettre en évidence : « Ceci est mon corps pour vous » (*1 Cor.*, 11, 24) ; « Ceci est mon corps donné pour vous » (*Luc*, 22, 19). De même encore, les paroles prononcées sur le vin qui va être distribué à tous. Marc transcrit la formule suivante : « Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, répandu pour beaucoup » (*Marc*, 14, 24). Matthieu conserve une formule un peu plus explicite : « Le sang répandu pour beaucoup en vue de la rémission des péchés ». Paul : « Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang » (*1 Cor.*, 11, 25). Luc : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang qui est versé pour vous » (*Luc*, 22, 20). Si l'on considère la formule de Marc comme la plus primitive il faut reconnaître que les autres ne l'ont pas trahie. Toutes les formules s'accordent donc à mettre un lien entre l'instauration de la Nouvelle Alliance et le sacrifice que Jésus symbolise et offre délibérément. Tous les textes utilisent ici la formule où il est question des *polloi*. N'est-ce pas une allusion voilée aux expressions si caractéristiques d'*Is.*, 53 ? Seul Matthieu utilise la préposition *peri* que la Septante employait (53, 4), mais nous savons que les traditions les plus antiques se réfèrent directement aux expressions araméennes de Jésus sans contrôler le texte de la version grecque officielle. Ici encore la formule doit donc prendre toute l'ampleur qu'elle possède dans

*Isaïe* : le sacrifice est offert pour les nations. Par ailleurs, tous les textes font allusion à l'Alliance et à la Nouvelle Alliance, celle des temps messianiques. On pensera d'une part au rôle du sang du sacrifice qui consacra et symbolisa l'Alliance du Sinaï (*Ex.*, 24, 7-8) et par ailleurs aux déclarations de Jérémie sur l'Alliance nouvelle (*Jér.*, 31). Mais il est permis de penser aussi au fait que le Serviteur d'*Isaïe* à la mission d'apporter l'Alliance aux nations (*Is.*, 42, 6 ; 49, 6, 8) et que par ailleurs l'allusion à la paix rétablie de 53,5 ne se comprend que dans cette perspective. Enfin le sang est versé comme la vie est répandue et donnée selon *Is.*, 53, 12. Matthieu souligne qu'il s'agit bien d'un sacrifice d'expiation, tandis que Luc applique positivement la parole aux disciples qui constituent la communauté messianique.

Ainsi, à la dernière cène, Jésus indique nettement le sens rédempteur de sa mort, en la situant dans les grandes perspectives ouvertes par l'Ancien Testament et nous retrouvons une nouvelle allusion voilée au Serviteur souffrant. Bien plus, il offre posément le sacrifice qui commence. La croix, comme le sacrifice du Serviteur, est un acte pleinement libre et généreux, un sommet d'obéissance filiale et d'amour de tous. La cène est liée à la croix à laquelle elle donne tout son sens.

Comment Jésus en est-il venu à s'appliquer ainsi les textes d'*Is.*, 53 ? La réponse à cette question suppose beaucoup de délicatesse, d'attention et de discrétion. Nous avons indiqué la conscience de la nécessité d'une mort violente au terme d'une carrière dirigée contre le péché et ses conséquences. L'opposition au message de Jésus vient essentiellement du pardon des péchés qu'il accorde à tout homme de bonne volonté. Jésus qui voit croître l'opposition et qui poursuit son œuvre sait quelle en sera l'issue humaine ; il l'accepte tout en confiant son œuvre au Père. Le lien entre le pardon des péchés et la suppression de leurs conséquences et, par ailleurs, la mort de la croix devrait être mieux dégagé. C'est ce que, sans doute, saint Matthieu avait compris lorsqu'après le récit des premiers miracles, il citait explici-

tement *Is.*, 53, 4 : « D'une parole il chassait les esprits et il guérissait tous ceux que le mal atteignait : afin que s'accomplisse ce qu'avait dit le prophète Isaïe : Il a pris nos faiblesses et il a porté nos maladies » (*Matth.*, 8, 17).

Mais on peut remarquer d'autres cheminements de la pensée. Jésus a toujours accordé une place particulière au prophète Isaïe. Il ne faut pas oublier en effet que, pour lui comme pour ses contemporains, l'unité du livre n'est pas mise en question. C'est un message prophétique qui dessine la figure du Messie et de son œuvre de salut. Il serait intéressant d'étudier l'influence de l'ensemble de la prophétie d'Isaïe sur les manières de dire et de penser des évangiles. Notons seulement que Jésus s'est référé plusieurs fois au texte d'*Is.*, 61, 1-2 (*Luc*, 4, 18 ; *Matth.*, 11, 2) et que la première béatitude elle-même y fait sans doute allusion. Jean-Baptiste lui aussi semble bien s'être référé aux textes d'*Is.*, 40 pour définir sa mission. Enfin la parole du Père, lors du Baptême au Jourdain, évoque le Serviteur : « Celui-ci est mon fils, le bien-aimé en qui je me complais » (*Matth.*, 3, 17 ; *cf. Is.*, 42, 1). Il est intéressant de rapprocher de cette déclaration la formule de Jean-Baptiste dans le quatrième évangile : « Voici l'agneau de Dieu qui porte le péché du monde » (*Jean*, 1, 29, 35)[12].

Il est certain que la scène du baptême est fort sugges-

---

12. On a même fait remarquer que le mot araméen *talia* pouvait être traduit soit par *serviteur* soit par *agneau* et qu'il se pourrait que notre texte grec soit né d'une certaine confusion. Mais cette hypothèse est précaire. Par contre, l'idée que le Christ porte, soulève et enlève le péché du monde semble bien une allusion à la doctrine d'*Is.*, 53, 12, compte tenu de la liberté d'expression johannique. Enfin l'allusion à l'agneau qui, par son sacrifice, assure l'expiation pour l'ensemble des hommes, pourrait appeler la métaphore d'*Is.*, 53, 7. Il est vrai que l'on pourrait aussi penser à l'agneau pascal et il est pratiquement certain que *Jean*, 19, 14, 37 opère le rapprochement, mais il a pu bloquer deux perspectives : en effet, pour autant que nous le sachions, le sacrifice de l'agneau pascal n'avait pas de valeur expiatrice. Sur tout ceci, *cf.* ci-dessous l'article de M.-E. BOISMARD.

tive. Jésus, dont on souligne si nettement l'innocence et la grandeur, affirme sa volonté de se montrer pratiquement solidaire des pécheurs (*Matth.*, 3, 14-15). Le baptême du Jourdain, en ce sens, annonce le baptême de sang du Calvaire (*Marc*, 10, 38-39 ; *Luc*, 12, 50). Par ailleurs la déclaration du Père et le don de l'Esprit rappellent la consécration du Serviteur (*Is.*, 42, 1). Depuis le début de son ministère Jésus nous apparaît dans la pleine conscience de sa mission messianique qui est définie, de préférence, par les formules d'*Isaïe* autant que par celles de l'apocalyptique.

Il apparaît donc que c'est Jésus lui-même qui, très consciemment, a considéré que les oracles du serviteur souffrant devaient se réaliser en lui et par lui. Il s'agit d'un aspect absolument capital de sa pensée et il se réfère avec d'autant plus de liberté à des thèmes qu'il a longuement médités et fréquemment indiqués. Les allusions au Serviteur ne sont pas le fait des évangélistes eux-mêmes : on observerait plutôt une trop grande discrétion. S'il est vrai que Matthieu cite deux fois explicitement les chants du Serviteur et que Jean lui aussi introduit, en bonne place, une citation (*Jean*, 12, 38), il reste que, dans les récits de la Passion, nos évangiles n'utilisent guère les possibilités de rapprochement qu'offrait *Is.*, 53. Certes la communauté chrétienne est restée fidèle aux enseignements de son Seigneur mais elle ne les a pas développés autant qu'on aurait pu l'espérer.

### LE BIEN COMMUN DE L'ÉGLISE PRIMITIVE

Le livre des *Actes* nous permet de suivre l'utilisation et l'intelligence de la théologie du Serviteur souffrant dans la communauté primitive, que nous distinguerons des enseignements de saint Paul. On retrouve des allusions à *Is.*, 53 dans la prédication comme dans la liturgie de l'Eglise de Jérusalem.

Quatre fois le Christ est désigné comme l'enfant de Dieu, *pais théou*. Or la version grecque des Septante s'était servie de cette expression pour mieux souligner l'union intime du Serviteur (*'ebed*) avec Dieu. Comme par ailleurs on retrouve

chaque fois d'autres points de contact avec la langue du quatrième chant du Serviteur on peut conclure que la communauté primitive a conservé et médité l'enseignement de Jésus.

*Act.*, 3, 13 est extrait d'un discours de Pierre qui suit immédiatement la guérison d'un infirme. Pierre souligne que ce miracle ne s'explique que par la puissance du Christ Jésus : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de nos pères a *glorifié son enfant* Jésus, que vous avez livré et renié devant Pilate... Vous avez renié le saint et le *juste* ». Du point de vue littéraire on remarquera l'usage des verbes *glorifier* et *livrer* qui sont caractéristiques d'*Is.* (52, 13 ; 53, 6), ainsi que le titre de *juste* (*Is.*, 53, 11). Pierre évoque la passion de Jésus en se servant de formules isaïennes et, comme *Matth.*, 8, 17, il rattache le pouvoir de guérir à la mort et à l'exaltation du serviteur-enfant de Dieu.

*Act.*, 3, 26, constitue la finale du même discours de Pierre. « Dieu qui a ressuscité *son enfant* Jésus, l'a envoyé vous porter la bénédiction afin que chacun d'entre vous se détourne de ses iniquités ». La formule ici est utilisée dans une exhortation à la pénitence qui permettra d'accueillir la vertu salvifique de Jésus. Nous avons une allusion à la résurrection qui constitue Jésus comme source de la bénédiction pour toutes les familles de la terre (selon *Gen.*, 12, 3 cité au verset précédent). Mais tous sont pécheurs et tous doivent se tourner vers celui qui peut remettre tous les péchés.

*Act.*, 4, 27 est extrait d'une prière de la communauté qui évoque les nations coalisées « contre ton saint *enfant* Jésus, auquel tu as donné l'onction (...) et ils n'ont fait qu'accomplir ce que dans ta puissance et ta volonté tu avais décidé d'avance ». Et la prière s'achève par une nouvelle invocation « à ton enfant Jésus » en vue des signes et prodiges. On pourrait croire que l'utilisation du titre de *pais* dérive ici du *Ps.*, 2, 1ss qui est cité en *Act.*, 4, 25, mais on aurait dû avoir alors le mot fils, *uios*. Par ailleurs, on notera l'allusion aux nations qui ont agi contre le Christ et qui, ce faisant, accomplissaient un mystérieux dessein divin ; enfin le lien entre la dernière invocation et les guérisons est éclairant.

On peut dire que, dans sa prédication comme dans sa prière, la communauté primitive exprime fréquemment le mystère de la Passion en se référant aux formules d'*Isaïe* ; il est probable même que, l'habitude étant prise, on n'opère plus très consciemment le rapprochement. Notons cependant que les textes cités n'insistent pas explicitement sur la volonté de Jésus de s'offrir en victime pour tous. Nous restons plutôt dans un climat de polémique anti-juive où

la résurrection de Jésus et la puissance qui en découle deviennent des arguments permettant de démontrer aux Juifs leur erreur et de les inviter à la conversion. Jésus est l'enfant de Dieu, le Serviteur qui, exalté, est devenu source de guérison et de pardon pour les pécheurs.

Certains auteurs croient pouvoir relier davantage cette théologie à saint Pierre qui prononce le discours de *Act.*, 3 et autour duquel la communauté prie en *Act.*, 4. Ils soulignent aussi la place si importante de la théologie du Serviteur dans la *Première épître de Pierre* (2, 22-25 ; 1, 11, 19 ; 3, 18). Cullmann pense que Pierre, qui avait été si heurté par les prédictions de la Passion où le Fils de l'Homme se présentait comme le Serviteur, aura mieux compris et conservé cette tradition.

On lit aussi dans les *Actes* le résumé d'une prédication de Philippe qui se relie à une citation explicite d'*Isaïe*, 53, 7-8. Un éthiopien important, prosélyte, nous est présenté comme intrigué par le texte du prophète. Philippe amené auprès de lui l'interroge : « Crois-tu comprendre ce que tu lis ? » Puis, sur la demande du païen, Philippe « partant de cette Ecriture lui annonça Jésus ». Le texte utilisé était celui de la Septante, comme on pouvait le prévoir dès lors qu'il s'agissait d'un étranger. Or la Septante, sur ce point, s'éloignait quelque peu de l'original :

> Comme un mouton conduit à la boucherie,
> et comme un agneau muet devant celui qui le tond,
> ainsi il n'a pas ouvert la bouche.
> Dans l'abaissement la justice lui fut déniée ;
> Qui dira sa postérité ? Car sa vie a été retranchée de la terre.

C'est donc à partir de ce texte que Philippe annonce la bonne nouvelle qui a Jésus pour centre et pour auteur. L'attention se porte moins, dirait-on, sur l'aspect sotériologique que sur l'injustice faite à Jésus et sur la patience qu'il montra dans l'épreuve. Mais on peut penser que l'Evangile proclamé à partir de cette citation a pris ses proportions normales, qu'il a évoqué la Passion rédemptrice et la Résurrection dont la vertu est communiquée à tous ceux qui, regrettant leurs péchés, accordent leur foi

au Sauveur prêché par les apôtres. On peut penser aussi que les cadres et formules d'*Is.*, 53 lui ont servi à formuler son Evangile. Il apparaît donc que les missionnaires qui s'adressèrent aux Gentils se servaient directement de la version grecque d'*Isaïe* et que leur prédication se renouvelait à ce contact.

C'est encore la communauté primitive que nous entendons dans la confession de foi que saint Paul cite dans *1 Cor.*, 15. Il rappelle son Evangile, celui qu'il a lui-même reçu, que tous prêchent et qui se résume dans ces quelques formules où apparaît, semble-t-il, une allusion à *Is.*, 53 : « Le Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures ». Cette formule est très riche : le fait de la mort est interprété avec netteté. Il s'agit du Christ, du Messie, et cette mort fut acceptée « pour nous ». Certes cette formule évoque, dans une certaine mesure, la formule eucharistique (*1 Cor.*, 11, 24-25), mais la désignation des péchés et l'allusion aux Ecritures amènent à penser que cette valeur sotériologique de la mort du Messie y était indiquée : on est dès lors conduit vers une dépendance explicite d'*Isaïe*, par delà la grande formule eucharistique. Cette affirmation, qui témoigne si nettement de la foi de l'Eglise, va droit à l'essentiel. La résurrection de Jésus a démontré la puissance de sa mort qui fut un sacrifice expiatoire pour les péchés de tous les hommes. Le christianisme est la religion de la rédemption universelle par la croix du Messie.

### LA THÉOLOGIE PAULINIENNE

Il appartenait à saint Paul de mettre en pleine lumière l'importance de cette théologie de la rédemption de tous par la mort de Jésus, théologie que Jésus avait posée en se servant des formules d'*Isaïe* et théologie que l'Eglise avait transmise, on vient de le voir, à l'apôtre des Gentils. Cependant une certaine déception nous attend ici. Paul n'a pas utilisé les textes isaïens comme on aurait pu s'y attendre. On ne trouvera guère chez lui que deux citations explicites (*Is.*, 53, 1 / *Rom.*, 10, 16 ; *Is.*, 52, 15 / *Rom.*, 15, 21)

et un jeu d'allusions d'ailleurs importantes comme *Rom.*, 4, 25 : « Jésus qui fut *livré pour nos transgressions* et qui fut ressuscité *pour notre justification* » (*cf. Is.*, 53, 4, 5, 12). Tout se passe comme si Paul avait perdu habituellement de vue le rapport entre les affirmations du vieux prophète et l'enseignement de Jésus que la communauté lui a transmis : c'est à partir de ces dernières indications, d'ailleurs fort nettes, que Paul développe diverses approches du mystère de la croix. On invoquera sans doute l'hymne christologique de *Phil.*, 2, 5-11, mais n'est-on pas en droit de dire que sa relation à *Is.*, 53, l'originalité de certains thèmes nouveaux, enfin le genre littéraire, permettent de considérer ce morceau comme texte liturgique, bien de la communauté qui certes ne se serait pas formé sans la prédication de l'apôtre, mais qui suppose cependant un auteur distinct de lui ? La question en tout cas mérite d'être posée[13].

D'un autre côté, plusieurs textes de Paul amènent à penser qu'il s'est lui-même découvert, dans sa mission d'apôtre, en méditant les formules du Serviteur. H. Windisch et surtout Mgr Cerfaux ont attiré l'attention sur ce point[14]. Lorsqu'il se tourne vers les Gentils à Antioche de Pisidie, Paul justifie sa décision en citant *Is.*, 49, 6, 11. Il assure pour sa part la réalisation de l'œuvre de Jésus en le manifestant aux nations (*Act.*, 18, 9-10 / *Is.*, 41, 10 ; *Act.*, 26, 16-18 / *Is.*, 42, 7, 16). Lorsqu'il raconte sa vocation dans son apologie du début des *Galates*, il se réfère à *Is.*, 49, 1 bien plus qu'à *Jérémie*, 1, 5. C'est encore par la citation de *Is.*, 52, 15 qu'il justifiera son apostolat parmi les Gentils. Enfin on sait combien il aime se caractériser comme le serviteur de Jésus-Christ. Cependant il n'est pas probable qu'il se soit considéré comme le Serviteur souffrant et il ne s'attribue certainement pas ce rôle d'expiant pour

13. L. Cerfaux, *L'hymne au Christ-Serviteur*, dans *Miscellanea Hist. A. de Meyer*, Louvain, 1946, I, p. 117-130.
14. Id., *Saint Paul et le « Serviteur de Dieu »*, dans *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, p. 439-454.

tous qui est le trait majeur du Serviteur. Paul, certes, a connu lui aussi bien des épreuves et il aime opposer la souffrance et la gloire, mais jamais il n'utilise pour se désigner les textes d'*Is.*, 53. Paul sait quelle est sa place par rapport à Jésus, véritable Serviteur de Dieu.

## CONCLUSION

Au terme de cette étude, dont nous mesurons bien le caractère un peu sommaire, une grande conclusion s'impose à nous. Les chants du Serviteur avaient introduit une vision des choses qui dépassait singulièrement la pensée juive du temps et que le judaïsme postérieur n'a jamais assimilée : celle d'un être juste qui par vocation divine assumait l'ensemble des péchés du monde et assurait ainsi aux hommes de toutes les nations la possibilité de rentrer dans la paix de Dieu. Jésus le premier a retrouvé ces textes et les a accomplis : il se considère comme le Messie venu de Dieu pour assurer le salut du monde, mais il sait que ce salut sera le fruit de sa mort, offerte en parfaite obéissance à sa mission pour la multitude. Cette doctrine de la rédemption n'est pas le fait de la communauté primitive : certes Paul a pu, plus que d'autres, en souligner la portée. Mais il apparaît que lui-même ne s'est guère servi des textes isaïens pas plus que les autres évangélistes ne les ont utilisés comme on aurait pu s'y attendre. Saint Pierre fut sans doute le plus attentif à cette relation avec *Isaïe*. L'accomplissement dépassait toute expression ancienne.

Jean Giblet

# CONCEPTION PAULINIENNE
# DE LA RÉDEMPTION

A parcourir la bibliographie récente concernant la notion paulinienne de la rédemption, on s'aperçoit vite que deux tendances s'affrontent : en schématisant quelque peu et en durcissant peut-être les positions, on dira que l'une attribue à Paul une conception mystique, l'autre, une conception juridique. Récemment M. Pierre Bonnard, faisant le point sur l'interprétation actuelle de l'*Epître aux Romains*, revendiquait avec force la seconde comme seule authentiquement paulinienne : si parfois saint Paul s'exprime aussi « en catégories sacramentelles hellénistiques », comme en *Rom.*, 6, 3-5, celles-ci ne se superposent pas aux catégories juridiques des chapitres précédents, mais il faut comprendre les premières par les juridiques ; en conséquence il concevra la foi paulinienne « ramenée à son essence » comme « une soumission personnelle au verdict de Dieu en Jésus-Christ », et le baptême décrit en *Rom.*, 6, 3-5, non pas comme « un rite d'enrichissement par participation à l'Eglise ou à l'Esprit », mais comme « un rite de mort signifiant la fin individuelle d'une vie pécheresse ». La conclusion s'impose : « Le réalisme paulinien est donc d'ordre essentiellement juridique. Dieu fait réellement peser sur le baptisé la condamnation encourue par le Christ en croix »[1].

Jadis on se contentait volontiers de constater chez l'Apôtre divers

---

1. P. Bonnard, *Où en est l'interprétation de l'épître aux Romains*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1951, p. 242 (conclusion de l'article). Voir aussi p. 231-234 où il oppose son interprétation « juridique » du baptême aux explications « morale » et « ritualiste », cette dernière, « d'ailleurs fort nuancée », étant dite « commune aux exégètes catholiques romains et à l'histoire comparée des religions » (p. 233). Les mêmes idées sont reprises dans l'article intitulé *Mourir et vivre avec Jésus-Christ selon saint Paul* et paru dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 36 (1956), p. 102 ss (voir notamment p. 105-112).

courants contradictoires et inconciliables[2]. P. Bonnard a le mérite de tenter un essai de conciliation ; mais, on le voit, c'est entièrement en faveur du juridisme et aux dépens de la mystique. La même année, M. Goguel, dans un des derniers articles sortis de sa plume, se demandait lui aussi pourquoi la théologie qu'il reconnaît « sous-jacente aux épîtres » donnait « l'impression d'être sur des points essentiels contradictoire ou au moins un peu flottante » ; et il croyait pouvoir répondre : « C'est que le paulinisme n'est pas une théologie nouvelle, mais une réorganisation de la théologie juive en fonction de la venue du messie en la personne de Jésus et de l'accomplissement de l'œuvre de la rédemption par sa mort et sa résurrection ». Il ne fait plus appel aux mystères grecs, mais exclusivement à deux sources : « la pensée juive, d'une part, la mort et la résurrection du Christ de l'autre »[3].

Dans son essai d'unification de la pensée paulinienne sur la rédemption, P. Bonnard ignorait la résurrection du Christ[4]. M. Goguel, du moins, ne sépare jamais, pas plus que Paul, la mort de la résurrection. Mais il se contente de les juxtaposer, sans en souligner le lien intrinsèque. Peut-être aurait-il discerné chez Paul une unité de pensée encore plus profonde s'il n'avait pas donné à cette « théologie juive », dont la théologie paulinienne serait « une réorganisation », une interprétation exclusivement juridique qu'elle n'avait sans doute pas dans l'Ancien Testament et moins encore dans la pensée de saint Paul.

En tout cas, le meilleur moyen de pénétrer dans cette pensée est, semble-t-il, de déterminer d'abord avec toute la précision possible le sens que Paul attribuait aux termes dont il s'est servi pour décrire l'œuvre rédemptrice, sens qui n'est pas toujours, croyons-nous, celui que la théologie postérieure, notamment la théologie de la Réforme,

---

2. Telle était pratiquement la thèse de H. J. HOLTZMANN qui admettait une conception juridique-juive formulée en *Rom.*, 3, 25-26 et une conception empruntée à la mystique hellénistico-orientale. Voir *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 (1911), p. 123 ss.

3. M. GOGUEL, *Ce que l'Eglise doit à l'apôtre Paul*, dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 31 (1951), p. 157-180 (voir p. 168). En comparant aux premières publications de l'auteur cet article (écrit quatre ans avant sa mort) où il souligne, par exemple, l'étroite parenté de la pensée paulinienne avec celle de Jésus, on admirera le chemin parcouru.

4. Sauf erreur, le terme de *résurrection* n'apparaît que deux fois : la première fois dans l'exposé de la pensée de Hahn sur *Rom.*, 6 (p. 233), la seconde fois, p. 235, quand il reproche à A. Schweitzer d'avoir admis que le baptême confère aux croyants des « forces résurrectionnelles ». Jamais il n'y fait la moindre allusion quand il expose sa propre conception du paulinisme.

leur ont attribué. Ainsi seulement nous paraît pouvoir être établi le contexte dans lequel s'insèrent et s'expliquent certaines expressions de l'Apôtre, telles les affirmations de *Gal.*, 3, 13 et *2 Cor.*, 5, 21, à partir desquelles on a voulu reconstruire toute la pensée paulinienne sur le mystère de la rédemption. On constate, en effet, que, parmi les termes employés pour désigner l'œuvre rédemptrice du Christ, tous ou peu s'en faut sont empruntés à l'Ancien Testament. Certes les notions s'enrichissent de nuances nouvelles, mais en bonne méthode n'est-ce pas à partir de l'emploi de l'Ancien Testament qu'il convient de les comprendre ?

### SAUVEUR

Ainsi le titre de *Sauveur*, devenu l'une des désignations les plus courantes du Christ, est celui-là même de Yahvé dans l'Ancien Testament ; comme titre il n'y est même appliqué qu'à Yahvé, d'une façon particulièrement fréquente dans les *Psaumes* et le *Deutéro-Isaïe*, sauf en trois passages où il est dit des *juges d'Israël*, instruments des œuvres de Yahvé en faveur de son peuple (*Juges*, 3, 9, 15 et *Néh.*, 9, 27).

Assurément, au temps de Paul, c'était aussi un titre habituel des dieux du paganisme, notamment des dieux guérisseurs, ainsi que des empereurs romains ou hellénistiques que, sous plus d'un rapport, on leur assimilait. Comme, d'autre part, le titre est inconnu de la catéchèse synoptique et n'apparaît que dans l'évangile de l'enfance (*Luc*, 2, 11) et celui de saint Jean (4, 43), et chez Paul seulement dans les épîtres pastorales, en dehors de l'unique exemple de *Phil.*, 3, 20, plusieurs ont conclu que le Nouveau Testament n'avait songé à donner un tel titre au Christ qu'en référence à l'usage païen.

Dans les Pastorales, en effet, la référence est fort vraisemblable ; mais il s'agit d'une intention polémique. Aux *sauveurs* illusoires du paganisme, Paul entend opposer le seul véritable *sauveur :* ceux-là assuraient la protection contre les dangers ou procuraient une prospérité temporelle ; celui-ci est *sauveur* au même sens exactement que Yahvé devait l'être pour Israël aux temps messianiques. Ainsi le titre est-il mentionné dès la toute première catéchèse des *Actes* (5, 31) en un contexte qui rappelle l'Ancien Testament[5]. Et il n'en va pas autrement de *Phil.*, 3, 20, premier exemple paulinien de *sauveur :* Jésus est attendu comme sauveur *eschatologique*, au jour de la Parousie, nuance absolument étrangère à la notion hellénistique de salut. En *Tite*, 2, 14 le Christ est nommé Sauveur en vertu de son œuvre passée, accomplie par sa mort et sa résurrection ; mais les notions évoquées dans le contexte se réfèrent toutes directement à

---

5. *Cf. Actes*, 13, 23 et l'exégèse que propose Pierre, *Actes*, 4, 9-11.

l'Ancien Testament : l'allusion est claire au peuple d'Israël libéré de la servitude d'Egypte et devenu par l'Alliance un peuple saint, propriété particulière de Dieu.

Bien plus, dans les épîtres pastorales où la multiplication des exemples montre que l'usage est devenu courant (*Tite*, 1, 4 ; 2, 13 ; 3, 6 ; *2 Tim.*, 1, 10), le titre de *sauveur* désigne plus souvent encore Dieu le Père (*1 Tim.*, 1, 1 ; 2, 3 ; *Tite*, 1, 3 ; 2, 10 ; 3, 4) et dans l'*Epître à Tite* l'attribution au Fils dérive visiblement de l'attribution au Père : « Un ordre de Dieu notre sauveur... de par Dieu le Père et le Christ Jésus notre sauveur » (1, 3-4) ; « la doctrine de Dieu notre sauveur... la grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes... en attendant l'apparition dans la gloire de notre grand Dieu et sauveur, le Christ Jésus » (2, 10-13) ; « le jour où apparut la bonté de Dieu notre sauveur et son amour pour les hommes... cet Esprit, il l'a répandu sur nous à profusion par Jésus-Christ notre sauveur » (3, 4-6). L'assimilation va si loin qu'en 2, 13 le Christ reçoit le nom même de *Dieu*[6].

On aura noté l'emploi eschatologique, si caractéristique (*Phil.*, 3, 20 et *Tite*, 2, 11). De fait, comme Yahvé devait *sauver* son peuple au *jour du Seigneur*, jour de salut pour l'Israël fidèle mais jour de colère pour les païens, ennemis d'Israël et de Dieu, ainsi le Christ est proclamé *sauveur précisément* en tant qu'il met ses fidèles à l'abri du jugement de condamnation à venir. C'est ce que saint Paul affirme explicitement en *Rom.*, 5, 9 : « Justifiés par le sang du Christ, nous serons sauvés par lui de la colère » ; pour le chrétien la justification appartient au passé, le salut est un événement de l'avenir (*cf.* v. 10) ; ici-bas le chrétien « n'est sauvé qu'en espérance » (*Rom.*, 8, 24) ; aussi l'argumentation de l'*Epître aux Romains* procède-t-elle en deux étapes : la justification (chap. 1-4), le salut (chap. 5-11). En fait, pour le Paul des grandes épîtres, le salut ne s'achèvera qu'avec la résurrection des corps, quand le Christ aura triomphé de tous ses ennemis, y compris le dernier, la mort, et remettra le royaume à son Père (*1 Cor.*, 15, 25).

Cependant Paul déclarera aussi que « Dieu nous a sauvés » (*Tite*, 3, 4) ou que « nous avons été sauvés et le demeurons par la grâce du Christ » (*Eph.*, 2, 5). Il n'y a là aucune incohérence. En effet, le Christ, — ou Dieu par son Christ, — nous sauve du jugement à venir (*cf. Rom.*, 5, 9), en ce qu'il nous arrache au péché et à la servitude de Satan, nous réconcilie à Dieu, nous unit à lui de façon à ne plus faire qu'un avec son Fils, une seule *personne mystique* (saint Thomas ; *cf. Vous ne faites qu'un* de *Gal.*, 3, 28) : état dès maintenant acquis, mais dont l'effet plénier ne sera obtenu qu'à la fin des temps, précisément au jugement eschatologique.

---

6. Avec *Rom.*, 9, 5, c'est le seul passage des épîtres pauliniennes où *Dieu* (*Theos*) soit dit du Christ.

Ainsi apparaît toute la richesse de la notion paulinienne et combien le salut qu'apporte le Christ diffère de celui que promettaient les dieux guérisseurs du paganisme ou que prétendaient assurer les empereurs romains.

### RÉDEMPTION

Pour la notion paulinienne de *rédemption*, l'emploi de l'Ancien Testament n'est pas moins éclairant : seul il permet de déterminer avec quelque précision le sens de cette métaphore quand elle est appliquée à l'œuvre du Christ.

Sans doute, là encore, là surtout, a-t-on coutume d'évoquer de préférence les parallèles profanes, qui d'ailleurs ne manquent pas. Le substantif *lutron* désigne en effet le plus souvent la rançon d'un prisonnier, le prix payé en échange d'une délivrance, et les mots qui en dérivent désignent généralement une délivrance qui s'opère au moyen d'une rançon. D'autant plus que le Nouveau Testament et Paul en particulier décrivent aussi l'œuvre du Christ comme un *achat* (*1 Cor.*, 6, 20 ; 7, 23 ; *cf. Apoc.*, 5, 9 ; 14, 3) ou un *rachat* (*Gal.*, 3, 13 ; 4, 5), et partant semblent l'assimiler à un contrat réglé par la justice commutative et la loi de l'équivalence ou de la compensation, du *do ut des*. La servitude dont le Christ nous a délivrés étant celle de Satan à qui l'homme par son péché s'était vendu, il était logique que l'on se représentât la compensation offerte par le Christ comme un prix payé au démon en échange de notre libération[7].

Afin d'éviter une telle conséquence, plusieurs ont pensé que Paul se référait à un usage grec particulier, bien attesté et qui semble même avoir été assez répandu : l'esclave qui voulait se racheter, au lieu de remettre directement le prix à son maître, le confiait aux prêtres d'un temple ; ainsi le dieu lui-même était-il censé *acheter* l'esclave à son propriétaire et lui accorder en échange la liberté ; délivré, l'esclave demeurait sous la protection du dieu qui en garantissait l'affranchissement.

Le parallèle est assurément suggestif et la terminologie de *1 Cor.*, 7, 23 présente plus d'une ressemblance avec celle des inscriptions relatant de tels affranchissements ; rien n'empêche que Paul s'en soit inspiré ; mais si, parmi les Corinthiens, il s'en était trouvé qui avaient jadis obtenu de la sorte leur liberté, sans doute les différences les eussent-elles frappés encore davantage. Autrefois c'était eux qui avaient dû péniblement réunir le prix de leur délivrance et la somme

---

7. Ainsi Origène et, en dépendance de lui, d'assez nombreux Pères : Ambroise, Grégoire de Nysse, etc., sans qu'il soit d'ailleurs toujours aisé de discerner jusqu'à quel point les Pères entendaient « réaliser » la métaphore.

déposée dans le temple, ils le savaient fort bien, avait été en fait transmise à leur maître. Aujourd'hui rien certainement n'est parvenu en possession de Satan, pas même en fin de compte ! Et surtout ce que Paul désire souligner, c'est moins leur affranchissement que les nouveaux liens qui les attachent au Christ et en font désormais sa propriété[8].

Nous sommes donc devenus pour saint Paul la propriété de Dieu en vertu d'un contrat dont toutes les conditions ont été remplies, notamment celle que l'on ne manquait pas de signaler : la somme a été versée (*1 Cor.*, 6, 20 ; 7, 23). Mais, comme le remarquait fort justement le P. Prat, « la métaphore n'est pas poussée plus loin et personne n'intervient pour réclamer ou recevoir le prix »[9]. En particulier on ne saurait certainement conclure de ces expressions que Paul se représente la rédemption comme une sorte de tractation commerciale, où le geôlier n'accepte de livrer son prisonnier et le vendeur sa marchandise, qu'à la condition de ne rien perdre. Une telle représentation s'opposerait à tout ce que le Nouveau Testament nous apprend sur le personnage de Satan, qui n'est jamais censé avoir acquis aucun droit sur l'homme, mais encore bien davantage, s'il était possible, à ce qu'il nous enseigne sur la personne de Dieu le Père et sur son amour souverainement désintéressé.

Au reste, si *lutron* évoque d'ordinaire l'image d'une rançon, il peut également désigner, conformément à l'étymologie du mot, tout « instrument de délivrance » : ainsi chez Philon, notamment dans la formule typique « ce qui délivre et ce qui sauve ».

Mais surtout le Nouveau Testament lui-même nous oriente vers une autre notion de rédemption et d'achat non moins familière à Paul que la libération des prisonniers et des esclaves. Saint Luc rappelle à deux reprises la *rédemption* promise par les prophètes (*Luc*, 1, 68 ; 2, 38) et c'est elle également qu'annonce le discours eschatologique du Christ (*Luc*, 21, 28). Chez Paul lui-même, un texte, visible reflet d'une catéchèse primitive, révèle clairement la source à laquelle il emprunte le terme : « Le Christ Jésus s'est livré pour nous afin de nous racheter[10] de toute iniquité et de purifier un

---

8. Tel est le sens du verbe *agorazein* (*acheter*) employé sans le préverbe *ex-* (*r-acheter*), comme en témoigne le contexte de tous les passages où le mot apparaît dans le Nouveau Testament : *1 Cor.*, 6, 20 ; 7, 23 ; *Apoc.*, 5, 9 ; *2 Pierre*, 2, 1.

9. F. Prat, *Théologie de saint Paul*, II, p. 230.

10. Ainsi traduit la *Bible de Jérusalem* dans l'édition en un volume, comme en *Ps.*, 130, 8 ; dans l'édition en fascicules, P. Dornier avait d'abord écrit : *libérer* ; en tout cas je ne pense pas qu'on doive traduire : « afin de payer la rançon de toute iniquité », pas plus qu'on n'aurait l'idée de parler de rançon à propos de la délivrance de la servitude égyptienne.

peuple qui lui appartienne en propre » (*Tite*, 2, 14). L'allusion est limpide aux deux grands événements de l'histoire d'Israël, devenus les types par excellence de la *délivrance* messianique : la libération de la servitude égyptienne et l'alliance du Sinaï, deux événements dont le rappel, comme un refrain d'action de grâces et d'espérance, scande l'histoire biblique et que les Juifs aimaient à rapprocher l'un de l'autre parce qu'ils avaient conscience qu'ils étaient complémentaires et formaient en réalité comme les deux aspects, négatif et positif, d'un unique mystère : « Je suis Yahvé,... je vous affranchirai de la servitude... et je vous délivrerai en frappant fort... Je vous adopterai pour mon peuple et je serai votre Dieu » (*Ex.*, 6, 6-7). En vertu de l'alliance, Israël devient un peuple *saint*, c'est-à-dire consacré, que Yahvé s'est choisi pour son peuple à lui (*Ex.*, 19, 5-6) ; non qu'Israël l'eût mérité : il est « le plus petit de tous les peuples »[11] ; tout procède de l'amour de Yahvé : « C'est par amour pour vous et pour garder le serment juré aux patriarches (= par *fidélité*) que Yahvé t'a délivré de la maison de servitude » (*Deut.*, 7, 6-8). Et Jérémie, en annonçant l'alliance nouvelle, ne semble même plus distinguer l'un de l'autre les deux événements du passé : « Non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères (au Sinaï), le jour où je les ai pris par la main pour les faire sortir du pays d'Egypte (la *délivrance de la maison de servitude*) » (*Jér.*, 31, 32).

Ici l'alliance nouvelle est explicitement comparée à l'ancienne. En effet, les prophètes reprennent les mêmes formules pour les appliquer à la grande *rédemption* de l'avenir qui constitue l'espérance messianique : tel le *Second-Isaïe* avec son appel incessant à Yahvé *rédempteur* (gô'êl)[12], ou bien *Osée*, 13, 14, auquel Paul se référera en *1 Cor.*, 15, 54, ou encore *Soph.*, 3, pour qui, dans le texte de la LXX, Jérusalem est la cité *rachetée par excellence* (v. 1) ; « qu'elle exulte donc de joie » (v. 14, comme l'ange Gabriel le rappellera à Marie), « car Yahvé a ôté ses iniquités, il l'a délivrée des mains de ses ennemis ; il a établi sa demeure au milieu de Sion » (v. 15). Et, de son côté, Ezéchiel, en connexion étroite avec le *Deutéronome*, souligne à la fois l'absolue gratuité d'une telle libération accordée à Israël pécheur (*Ez.*, 16, 60-63 ; 36, 21-22 ; etc.) et rappelle que cette *libération* consiste en la purification de ce péché (*Ez.*, 36, 23-26 ; 37, 23-28 ; etc.), deux caractéristiques de la *rédemption* qui nous

---

11. A cette indignité « naturelle », Ezéchiel ajoutera celle qui provient du péché d'Israël (v. g. 16, notamment 60-63 ; 36, 21-22) ; *cf. Dan.*, 9, 4 ss et les « confessions ».

12. Yahvé est *rédempteur* en vertu d'une parenté fondée sur l'élection et non sur la « nature ». La même idée est sous-jacente à la notion de Yahvé « vengeur du droit d'Israël », comme me le fait remarquer le P. Moran.

rapprochent singulièrement du Nouveau Testament et en particulier de la pensée paulinienne[13].

Dans la version des LXX, les termes dérivés de *lutron* étaient devenus des termes presque techniques pour désigner la *rédemption* opérée par Yahvé : « Auprès de Yahvé est la grâce, près de lui l'abondance du rachat, c'est lui qui rachètera Israël de toutes ses fautes » (*Ps.*, 130, 7-8). Or c'est à ce contexte messianique que le Nouveau Testament, nous l'avons vu, se réfère parfois explicitement (*Luc*, 1, 68 ; 2, 38 ; 21, 28 ; *Tite*, 2, 14 et naturellement *Hébr.*, 9, 12 ; *1 Pierre*, 1, 18). Comment s'étonner que Paul ait emprunté à ce même contexte littéraire et théologique la notion de rédemption ? Aussi chez lui désigne-t-elle, exactement comme en *Luc*, 21, 28, la rédemption dite *eschatologique* du jour de la Parousie, quand l'œuvre du Christ s'achèvera avec la résurrection glorieuse des corps (*Rom.*, 8, 23 ; *Eph.*, 1, 14 et 4, 30 ; probablement 1 *Cor.*, 1, 30)[14]. De là le terme fut appliqué à l'œuvre du Christ accomplie au calvaire (trois exemples seulement : *Rom.*, 3, 24 ; *Col.*, 1, 14 ; *Eph.*, 1, 7), selon le dédoublement habituel des notions messianiques qui, théoriquement peuvent s'appliquer, et pratiquement le sont presque toujours, soit au premier, soit au second avènement du Christ, comme il est clair pour les notions de *salut* ou de *règne de Dieu*, voire de *filiation adoptive*[15], peut-être même de *justification*[16].

Mais, de même que, pour l'Ancien Testament, la délivrance de la servitude égyptienne est seulement la première phase d'un événement salvifique qui s'achève avec l'alliance du Sinaï et qu'Israël n'est délivré du Pharaon que pour devenir le peuple de Dieu, ainsi la notion de *rédemption* est essentiellement une notion de contenu positif, comme le suppose l'étymologie même du terme latin : il s'agit d'une *acquisition* (*emere*), d'un achat, d'une prise de possession par Dieu qui ne nous *délivre* (*red-*) de la servitude que pour nous *acquérir* à Dieu (*emere*) : Pâques et alliance du Sinaï s'appellent et se complètent mutuellement. Dans la conscience des Juifs les

13. Ainsi, entre beaucoup de passages, *Rom.*, 3, 19 ss ; 5, 8 ; *Eph.*, 2, 1-6 ; *Tite*, 3, 4-5.

14. Dans ce dernier cas, en effet, l'ordre des mots suggère pour le moins une telle interprétation : « justification, sanctification, rédemption ».

15. Ainsi, en tout cas, l'a compris la tradition, dès une très haute antiquité, qui lisait le mot *adoption* en *Rom.*, 8, 23, où le sens *eschatologique* n'est pas douteux. Aussi la raison invoquée généralement pour omettre le mot avec quelques témoins de la tradition manuscrite n'est pas décisive.

16. Ainsi *Gal.*, 5, 5 où le sens est cependant disputé.

deux notions de *rédemption* et d'*acquisition* sont même tellement voisines que l'une peut remplacer l'autre.

C'est pourquoi, dans le Nouveau Testament, à côté de la notion de *rédemption* exprimée par les dérivés de *lutron*, on rencontre la notion d'achat ou de rachat : chez Paul au reste l'emploi est localisé en deux passages parallèles de *1 Cor.* (6, 20 et 7, 23) et en deux passages également parallèles de *Gal.* (3, 13 et 4, 5). Mais le verbe *acheter* se retrouve ailleurs dans le Nouveau Testament, notamment dans le cantique à l'Agneau d'*Apoc.*, 5, 9, où le contexte se réfère explicitement à *Ex.*, 19, 6 dont plusieurs expressions sont citées : « Tu es digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux, car tu fus égorgé et tu nous as achetés à Dieu par ton sang, des hommes de toute race, langue, peuple et nation, et tu as fait d'eux pour notre Dieu une royauté de prêtres régnant sur la terre ». Dans le sang de l'Agneau les hommes de toutes nations sont devenus possession particulière de Dieu comme jadis Israël l'était devenu en vertu de l'alliance, scellée elle aussi dans le sang.

Pour exprimer la même réalité, les *Actes* (20, 28) mettent sur les lèvres de saint Paul une formule analogue, cette fois-ci avec le verbe *acquérir* qui évoque plus clairement encore l'alliance du Sinaï faisant d'Israël la propriété de Dieu, « un peuple acquis », comme traduira *1 Pierre*, 2, 9[17]. L'allusion ne semble pas douteuse, et rien en tout cas ne suggère qu'en parlant d'une « acquisition par le sang » Paul ait songé au prix que l'époux devait verser aux parents de la jeune fille qu'il voulait épouser.

Or le terme se retrouve précisément en *Eph.*, 1, 14, joint à celui de *rédemption*, au point d'en constituer, ce semble, une véritable définition : la rédemption eschatologique, dont il s'agit ici (comme en 4, 30), est expliquée par le complément : cette rédemption consistera en la définitive *acquisition* que Dieu fera alors de son peuple, quand le Fils, ayant triomphé de son dernier ennemi, la mort, remettra le royaume à son Père, afin que Dieu soit tout en tous (*1 Cor.*, 15, 25-28)[18].

Pour saint Paul, la rédemption, selon la signification même du terme latin qu'il n'y a pas lieu de changer, est donc à la fois *libération* et *achat*, *délivrance et acquisition*, ou comme le dit très exacte-

---

17. En *Tite*, 2, 14, dans l'expression « un peuple qui lui appartienne », Paul utilise le terme même de la LXX. Il faut donc traduire par *acquérir* (*cf. 1 Tim.*, 3, 13) et non par *sauver* (comme en *Luc*, 17, 33). Quant au sujet du verbe, on peut l'entendre soit de Dieu le Père qui « s'est acquis l'Eglise par le sang de son Fils », soit plus vraisemblablement du Christ lui-même, en admettant sans doute un « glissement dans la pensée » (*Bible de Jérusalem*).

18. C'est l'opinion de tous les anciens jusqu'au XVe et XVIe siècle, et de certains modernes.

ment le terme anglais, elle est *atonement*, c'est-à-dire, étymologiquement, *at-one-ment*, réconciliation, mieux encore, réunion de l'humanité à Dieu.

EXPIATION

Outre les notions de salut et de rédemption-acquisition, saint Paul utilise aussi, au moins une fois explicitement, celle d'*expiation*, en *Rom.*, 3, 25, quand il déclare que « Dieu a exposé son Fils comme un instrument d'expiation en son propre sang »[19].

Comme à propos du salut et de la rédemption, la question de l'origine de la notion d'expiation se pose nécessairement, car la notion grecque diffère profondément de la notion biblique. Sans doute la Bible, aussi bien que les Grecs, voyant dans l'expiation un moyen d'effacer le péché, se représente-t-elle Dieu comme passant de la colère à la bienveillance : *irrité* par le péché, il est *apaisé* par les prières et les sacrifices. Mais, à la différence des Grecs, les hagiographes, surtout les plus récents et a fortiori les traducteurs de la Septante, semblent bien avoir déjà pris conscience, — comme les théologiens le rappelleront plus tard[20], — qu'il s'agit là de métaphores n'impliquant en Dieu même aucun changement véritable, n'attribuant surtout à l'homme aucun pouvoir sur les sentiments de Dieu à son égard, qu'il serait, grâce aux sacrifices, en mesure de modifier à son gré. En tout cas, entre l'usage que font les Grecs du verbe qui désigne l'expiation et celui qu'en fait la Bible, on constate une différence radicale : tandis que, chez les premiers, le verbe reçoit toujours comme complément d'objet le nom de la divinité que le fidèle désire *se rendre propice*, dans la Bible, une telle construction ne se rencontre jamais. Quand l'objet du verbe est précisé, il s'agit soit du péché que Dieu *expie*, c'est-à-dire *efface*, *remet*, *pardonne*[21], soit d'un lieu (autel, sanctuaire, maison, terre), devenu impur et que le prêtre, moyennant l'aspersion du sang, *expie*, c'est-à-dire *purifie*[22]. Souvent encore, le verbe se dit de Dieu qui *manifeste sa bienveillance*

---

19. *Cf. Hébr.*, 2, 17 ; *1 Jean*, 2, 2 et 4, 10. Que *Rom.*, 3, 25 fasse allusion ou non au propitiatoire de l'ancien temple, il reste que saint Paul entend certainement assimiler l'œuvre rédemptrice à un sacrifice d'expiation. Sur la question débattue, on pourra consulter J. Huby, *Epître aux Romains*, éd. de 1957, p. 575-577.

20. *Cf.* en particulier saint Thomas, *Somme de théologie*, I II, q. 113, a. 2 ; *Somme contre les Gentils*, I, 89.

21. La construction se retrouve très exactement en *Hébr.*, 2, 17, où le Christ en tant que grand prêtre (à moins qu'il ne s'agisse de Dieu dont la mention précède immédiatement) *expie* les péchés, c'est-à-dire les efface, les ôte.

22. Ainsi *Lév.*, 16, 13, 33 ; *Ez.*, 45, 20.

à l'égard des hommes ou de leurs péchés[23]. En revanche, à deux reprises, la construction habituelle aux Grecs se retrouve quand il s'agit de *rendre propice* un autre homme, en l'espèce Esaü (*Gen.*, 32, 21), ou d'apaiser la colère d'un roi (*Prov.*, 16, 14)[24].

Pour la Bible, l'expiation consiste à effacer le péché là où il se trouve, c'est-à-dire dans le peuple d'Israël, puis dans l'homme, et, comme ce péché n'est pas conçu à la façon d'une simple souillure matérielle qu'il serait au pouvoir de l'homme de faire disparaître, mais qu'il s'identifie à la rébellion même d'Israël et de l'homme contre Dieu, à ce que la théologie appellera l'*aversio a Deo*[25], l'expiation *efface*[26] le péché précisément en rendant à Israël la *présence* de Dieu au milieu de son peuple, en réunissant à nouveau l'homme à Dieu.

### LE ROLE DU SANG

C'est ce que confirme d'ailleurs la signification que la Bible attribuait au sang dans le sacrifice d'expiation, auquel il est lié indissolublement selon l'adage rabbinique : il n'y a pas d'expiation sans effusion de sang[27].

Même, à la différence des autres religions de l'ancien Orient, — où l'immolation de la victime occupe généralement la place centrale, — en Israël, le rite de l'effusion du sang constitue certainement le rite principal, réservé lors de la fête du Kippour au seul

23. Ainsi *Ez.*, 16, 63 (« quand je t'aurai pardonné », *Bible de Jérusalem*) ; *Ps.*, 64, 4 ; 77, 38 ; 78, 9 ; *Luc*, 18, 13.

24. La Bible évite tout particulièrement l'emploi du verbe *expier*, *rendre propice* en parlant de la colère de Dieu ; de même la Vulgate ignore l'expression *placare iram* à propos de Dieu, alors qu'elle l'utilise deux fois à propos d'un homme (*Prov.*, 16, 16 et *Sir.*, 39, 34). D'ailleurs l'expression *placare Dominum* (*faciem Domini*) ne se rencontre que deux fois (*Lév.*, 1, 3 et *1 Sam.*, 13, 12), un peu plus souvent au passif (10 exemples). Et les LXX, dans la plupart des cas, ont supprimé la métaphore.

25. Ceci apparaît déjà dans *Gen.*, 3 ; mais une telle notion du péché se dégage parfaitement du rituel du *Lévitique*, comme l'a bien montré L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Rome, 1956.

26. Quelle que soit l'étymologie du mot hébreu *kipper*, c'est bien la signification que lui donne la conscience linguistique juive. Il est évident qu'une telle destruction ne peut s'opérer sans que l'homme renonce à son péché, renoncement qui sera nécessairement douloureux dans la mesure même où des liens plus forts se sont créés.

27. Sans doute l'adage n'est-il attesté qu'à partir du IVe siècle ; mais c'est bien la même vérité que rappelle l'*Epître aux Hébreux* (9, 22), où l'on notera qu'au lieu d'expiation, l'auteur dit *rémission*, les deux notions se recouvrant pratiquement.

grand prêtre. Il importe d'autant plus de préciser le sens d'un tel rite que le Nouveau Testament évoque le sang du Christ avec une insistance évidemment voulue, notamment saint Paul, l'*Epître aux Hébreux* et l'*Apocalypse*[28]. Rien ne serait plus dangereux que de prendre pour modèle les religions païennes. Au reste, l'Ancien Testament, auquel se réfère à l'évidence le Nouveau, fournit toutes les données nécessaires. Car le rite du sang n'est pas propre au sacrifice expiatoire ; il se retrouve ailleurs, dans des contextes où la signification qu'il revêt aux yeux des Juifs ne laisse aucun doute, notamment dans deux sacrifices que le Nouveau Testament met explicitement en connexion avec la mort du Christ : celui de la Pâque et celui de l'Alliance. Il sera bon de commencer par eux.

Dans le rite de la première Pâque, le sang de l'agneau, — dont l'*Apocalypse* parle à deux reprises (7, 14 et 12, 11) et que Paul évoque implicitement (*1 Cor.*, 5, 7), — n'a certainement pas aux yeux du narrateur biblique la fonction d'apaiser Yahvé, mais de signaler à l'ange exterminateur les maisons de ceux qui appartiennent au peuple, fils premier-né de Yahvé, exactement comme le signe du Tau dont au chapitre 9 d'*Ezéchiel* « l'homme vêtu de blanc » marque le front des Israëlites fidèles, tandis que, dans l'*Apocalypse*, les cent quarante-quatre mille serviteurs de Dieu ainsi marqués (7, 3-4) sont dits « porter au front le nom de l'Agneau et de son Père » (14, 1)[29] : il s'agit donc d'un rite de consécration, séparant Israël du monde païen, le constituant déjà comme un peuple à part. Aussi la Bible n'hésite-t-elle pas à nommer la cérémonie de Pâque un *sacrifice* (*Ex.*, 12, 26) commémorant le jour où Yahvé a frappé les Egyptiens et délivré Israël d'une servitude qu'elle regardera de plus en plus comme le type même de la servitude du péché (*Ex.*, 12, 27 ; *cf. Ez.*, 20, 5-9). Et Flavius Josèphe assure de fait qu'« en offrant ce sacrifice les fils d'Israël purifiaient leurs maisons »[30].

---

28. Saint Paul, outre les allusions au sang « eucharistique » (*1 Cor.*, 11, 25 ; *cf.* 10, 16 et 11, 27), mentionne le sang du Christ en *Rom.*, 3, 25 ; 5, 9 ; *Col.*, 1, 20 ; *Eph.*, 1, 7 ; 2, 13. On notera que dans tous les cas le contexte souligne l'initiative de Dieu le Père et dans les trois derniers qu'il s'agit d'une initiative d'amour. Rapprocher *Hébr.*, 9, 14, 22 ; 12, 24 ; 13, 12 ; *1 Pierre*, 1, 2, 19 ; *1 Jean*, 1, 7 ; 5, 6 ; *Apoc.*, 1, 5 ; 5, 9 ; 7, 14 ; 12, 11 ; *Actes*, 5, 28 et 20, 28. Dans les Evangiles la seule allusion commune aux trois synoptiques est celle de l'institution eucharistique (à laquelle se réfère le discours eucharistique de *Jean*, 6, 53-56). Dans le récit de la Passion les allusions demeurent sporadiques : sur les lèvres de Judas (*Matth.*, 27, 4-8), de Pilate (v. 24), des Juifs (v. 25), et dans le récit de l'agonie selon Luc (la sueur de sang, *Luc*, 22, 44) ; enfin l'épisode du côté transpercé (*Jean*, 19, 34 ; *cf. 1 Jean*, 5, 6-8).

29. *Cf. Ez.*, 45, 18.

30. *Ant. Jud.*, II, 14, § 312.

Plus clairement encore, si possible, apparaît la signification de l'aspersion du sang dans le sacrifice de l'Alliance. Là encore l'immolation n'est qu'un rite préparatoire accompli par des serviteurs (*Ex.*, 24, 4) ; à Moïse en personne est réservé le rite essentiel du sacrifice : l'effusion du sang sur l'autel, puis, quand l'assemblée s'est engagée pour sa part à observer les clauses de l'alliance, l'aspersion du sang sur le peuple. Comme dans les pactes d'amitié, le sang qu'échangent les contractants « produit la communauté psychique des deux parties » ; dans le sacrifice de l'alliance conclue au nom de Yahvé par Moïse, « le sang qui est l'âme est répandu sur l'autel qui représente Yahvé et sur le peuple, c'est-à-dire sur les deux contractants ; par le contact avec une seule et même âme, ils deviennent une seule âme »[31].

Or, c'est à ce sacrifice que le Christ se réfère explicitement la seule fois où, selon les synoptiques, il parle de son sang, lors de l'institution eucharistique : « Ceci est le sang de la nouvelle alliance » (*Marc*, *Matth.*), ou bien : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang » (*Luc*, *1 Cor.*, 11). En conséquence, il faut y rattacher aussi, au moins partiellement, toutes les allusions au sang eucharistique de Jésus (*Jean*, 6 ; *1 Cor.*, 10, 16), et plus encore les passages où l'on affirme que le nouvel Israël est devenu peuple de Dieu par le sang du Christ (*Actes*, 20, 28 ; *Apoc.*, 5, 9). Dans un tel contexte, si à deux reprises Paul fait allusion à un prix payé (*1 Cor.*, 6, 20 et 7, 23), sans pourtant jamais préciser à qui la somme a bien pu être versée, n'est-ce pas surtout pour signifier que rien ne manque à la validité du contrat d'achat[32] ?

Mais saint Paul, au moins une fois (*Rom.*, 3, 25), parle du sang du Christ en connexion avec le sacrifice d'expiation. De fait, le sang y jouait un rôle non moins important que dans le sacrifice de l'alliance. Notamment dans le rituel du grand jour de l'Expiation (*Lév.*, 16), la septuple aspersion du sang sur le propitiatoire, strict privilège d'Aaron, puis du seul grand-prêtre, constituait certainement le rite principal ; c'est même à seule fin de l'accomplir qu'une fois par an il pouvait pénétrer dans le Saint des Saints, au delà du voile, et l'*Epître aux Hébreux* nous prouve qu'un tel rite conservait aux yeux des Juifs et des chrétiens toute sa signification religieuse, quand

---

31. P. van IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 244. Sur ce point il y a parfait accord entre tous les auteurs modernes. Selon *Hébr.*, 9, 19, Moïse répandit le sang sur le livre de l'alliance et non pas sur l'autel : l'objet matériel importe peu ; seule compte la signification ; or l'autel comme le livre représentait Dieu.

32. Voir ci-dessus. Bien entendu, nous le verrons, il suggère aussi que l'acquisition du nouvel Israël fut pour Dieu et son Fils une opération *onéreuse*, comme l'affirme explicitement *1 Pierre*, 1, 19.

bien même depuis longtemps arche et propitiatoire avaient disparu du Temple.

Selon la description de *Lév.*, 16, 15-19, le but de l'aspersion du sang était de « purifier le sanctuaire des impuretés des enfants d'Israël, de leurs transgressions et de tous leurs péchés » ; la septuple aspersion est ensuite répétée sur l'autel pour le *purifier* et le *sanctifier*. Le sens est clair : il s'agit encore essentiellement d'un rite de consécration. Les péchés d'Israël ont pollué la terre d'Israël et ce qui s'y trouvait de plus saint : le Temple, l'autel, le propitiatoire, trône de Yahvé « qui réside sur les chérubins ». Comme le précisera Ezéchiel, ils en ont chassé la gloire de Yahvé (voir en particulier *Ez.*, 10, 18s. et 11, 22s.) ; celle-ci n'y retournera qu'une fois le Temple purifié (*Ez.*, 43, 2, 5 ; 44, 4, comme d'ailleurs déjà *Ex.*, 24, 26 ; 40, 34 ; *1 Rois*, 2, 8-11).

Or, la Bible nous apprend encore que, si les Hébreux attribuent au sang ce rôle de purification et de consécration, c'est « en vertu de la vie qui est en lui », plus littéralement encore « en tant qu'il est vie » (*Lév.*, 17, 11). L'auteur invoque en effet cette identification entre le sang et la vie, affirmée en tous les passages de la Bible qui traitent de la question, soit ici même (v. 11 et 14), soit *Gen.*, 9, 4 et *Deut.*, 12, 23. Porteur de vie, identifié à la vie, réalité essentiellement divine pour la Bible, le sang est éminemment apte à consacrer à Dieu, c'est-à-dire à purifier[33].

On suppose souvent, il est vrai, chez l'Israélite, une conception fort différente : le sang de la victime répandu à la base de l'autel ou sur le propitiatoire évoquerait aux yeux de l'offrant le châtiment de la mort qu'il a mérité par ses péchés et que, se trouvant dans l'impossibilité morale de se l'infliger à soi-même, il inflige à un substitut que Dieu veut bien agréer[34]. Mais rien dans le rituel bibli-

---

33. On pourrait sans doute traduire aussi avec la *Bible de Jérusalem* : « Le sang expie pour une vie », mais à la condition de comprendre comme ont compris les anciens Targums (et de même à leur suite saint Jérôme) : « Expie pour les péchés de l'âme », et non pas au sens que la vie de l'animal tiendrait lieu de la vie de l'homme. Aucune version ancienne, en tout cas, n'a songé à une telle signification et partant il n'est pas vraisemblable que saint Paul y ait songé. On invoque la version grecque et l'interprétation de Philon. En fait le traducteur des LXX et Philon (*De specialibus legibus*. I, § 205) n'évoquent pas l'idée, qu'on leur prête, d'une substitution de la victime à la vie de l'homme, mais ils évoquent celle d'une purification par le sang, élément divin de l'homme. Ce que tous deux expliquent, c'est que le sang tient dans la pensée juive le rôle de l'âme dans la mentalité grecque.

31. Une telle conception paraît s'être vulgarisée parmi les exégètes à partir de la Réforme en fonction d'une théologie particulière.

que, qu'il s'agisse du *Lévitique* ou d'*Ezéchiel*, ne suggère une telle idée. « Aux yeux des anciens sémites », reconnaît fort justement le P. Médebielle, « la vue du sang répandu à l'autel n'évoquait aucunement l'idée d'un châtiment »[35] ; cette idée découlerait cependant, selon le même auteur, de l'immolation préalable de la victime, accompagnée du rite de l'imposition des mains et d'une confession des péchés. Or, ni l'immolation ni l'imposition des mains ne sont propres au sacrifice d'expiation : la première se retrouve obligatoirement dans tous les rites qui font usage du sang, dont la plupart expriment seulement l'alliance ou la consécration[36] ; la seconde[37] se retrouve dans l'holocauste, le sacrifice pacifique, le sacrifice de consécration, alors qu'il n'en est pas question dans le sacrifice expiatoire de réparation[38]. Quant à la confession des péchés, sur laquelle on s'appuie principalement, elle n'est signalée dans le rituel biblique en connexion avec l'imposition des mains qu'à propos du bouc émissaire, qui précisément n'est pas immolé et dont le sang n'est pas répandu. Sans doute la tradition juive, — à une date difficile à préciser, — a-t-elle multiplié les confessions des péchés et notamment en mentionne une avant l'immolation du taureau dont le sang sera aspergé sur le propitiatoire ; mais la prière qui l'accompagne ne fait pas la moindre allusion à la mort que l'homme aurait méritée par ses péchés et que l'animal devrait subir à sa place.

En fait, une telle idée provient de ce qu'on assimile, parfois explicitement, plus souvent peut-être inconsciemment, le sacrifice d'expiation à la cérémonie du bouc émissaire qui lui était jointe traditionnellement[39]. Mais, si évocatrice fût-elle pour des imaginations

---

35. *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, III, col. 74. Le P. Médebielle est un des auteurs modernes qui a sans doute le plus contribué à répandre chez les catholiques la conception ici critiquée.

36. *Cf.* MÉDEBIELLE, *ibid.*, col. 73 : « Le sang, symbole d'alliance, et accepté comme tel par Dieu, unit au Seigneur en les sanctifiant et les objets auxquels il s'est appliqué et les fidèles en faveur desquels il est ainsi offert » (ou mieux « répandu », car le sang n'est pas une matière d'offrande proprement dite dans l'A. T.).

37. Ou plus exactement l'imposition de *la main* : *Lév.*, 1, 4 ; 3, 2, 8, 13 ; 4, 15 ; 8, 14, 22 ; etc. Dans le seul cas du bouc émissaire il est précisé que l'imposition se fait avec *les deux mains* : *Lév.*, 16, 21. *Cf.* L. MORALDI, *Espiazione sacrificale...*, p. 259.

38. *Cf.* L. MORALDI, *ibid.*, p. 257, avec les références.

39. Une telle assimilation aura encore de bien plus graves conséquences quand on l'étendra à l'interprétation de la mort du Christ. Les premiers auteurs à assimiler au bouc émissaire le Christ chargé des péchés des hommes semblent avoir été les Réformateurs, généralement pour expliquer *Gal.*, 3, 13 et *2 Cor.*, 5, 21. Les Pères sans doute connaissent une typologie du bouc émissaire, plus exactement des « deux boucs », mais en un sens tout autre. Ainsi pour Origène,

simples, cette « vieille coutume populaire » constitue un rite entièrement hétérogène et que tout concourait à dissocier des autres sacrifices, en particulier des sacrifices pour le péché.

Qu'il s'agisse, dans la pensée de l'hagiographe, d'un rite d'expiation, la formule employée en *Lév.*, 16, 10 le suggère : il signifiait en tout cas que le péché du peuple était ôté. Mais, tandis que l'aspersion du sang sur le propitiatoire manifestait que Yahvé redevenait présent au milieu de son peuple, en prenait à nouveau possession, ici les péchés du peuple, en vertu de l'imposition des mains qui suivait la confession, étaient transmis à l'animal qui « les prenait sur lui »[40] et les emportait au désert.

Aussi la victime était-elle essentiellement impure : elle souille tous ceux qui l'approchent et qui doivent s'en purifier, soit Aaron qui l'a *envoyée* (*Lév.*, 16, 24), soit l'homme qui l'a conduite au désert (v. 26). Au contraire, la victime du sacrifice est toujours considérée comme *très sainte*, aussi bien dans le cas du sacrifice pour le péché (*Lév.*, 6, 18, 22 ; *cf.* v. 10, 11) que dans le sacrifice de réparation (*Lév.*, 7, 6) : c'est pourquoi on ne doit la manger ou la brûler que dans un lieu *très pur* (*Lév.*, 4, 11 ; 6, 19, 22 ; de même *Ez.*, 42, 13) ; pratiquement, elle est traitée avec un respect qui fait songer à celui dont nous entourons les espèces eucharistiques (*cf.* *Lév.*, 6, 20-21).

---

le bouc immolé représente le peuple des saints digne d'être victime du sacrifice ; le bouc émissaire, les pécheurs rejetés. Dans le même passage Origène voit une figure du Christ dans l'homme chargé de conduire le bouc au désert, quand le Christ descendit aux enfers pour y emmener Satan. On sait que pour Calvin, au contraire, le Christ descend aux enfers pour y subir la peine des damnés. Pour Cyrille d'Alexandrie et beaucoup d'autres à sa suite, les deux boucs représentent le Christ en ses deux natures, le bouc immolé figurant la nature humaine du Christ livrée à la mort, le bouc émissaire, la nature divine triomphant de la mort ; retournant au Père par son Ascension, le Christ emporte au ciel les péchés des hommes, où il est devenu pour eux une éternelle propitiation. On voit à quel point les Pères étaient loin de songer à une conception juridique de la rédemption.

40. *Lév.*, 16, 22 : l'addition « sur lui » ne se rencontre qu'à propos du bouc émissaire. La LXX a très exactement compris la différence des significations : elle porte ici *prendra sur lui*, tandis que, par ex., en *Lév.*, 10, 17, elle emploie le verbe *ôter*, où il s'agit du prêtre accomplissant le sacrifice expiatoire et qui évidemment ne prend pas sur lui l'impiété d'Israël, exactement comme en *Ex.*, 34, 7, où le verbe est dit de Yahvé. La version grecque n'emploie *prendre* que lorsqu'il s'agit de gens qui se chargent d'un péché en le commettant (v. g. *Lév.*, 17, 16) ou en s'en faisant le complice (v. g. *Lév.*, 19, 17) ou qui en portent la peine (v. g. *Nombres*, 14, 34).

Pour la même raison, le bouc émissaire était *envoyé au désert*, habitacle des démons (*cf. Matth.*, 12, 43), à tout le moins « dans une terre où ne s'exerce pas l'action vivifiante de Yahvé »[41], tandis que la victime dont le sang est répandu est dite « pour Yahvé » (*Lév.*, 16, 8-9) ; seule celle-ci est immolée, *sacrifiée*, c'est-à-dire, selon la conception biblique du sacrifice, qu'elle *passe à Yahvé*[42]. Assurément, elle ne saurait y parvenir sans être d'abord transformée : ainsi, dans l'holocauste, elle sera, non certes détruite, — car Dieu ne se complaît point dans la mort[43], — mais changée en une matière impalpable et comme spiritualisée, rendue capable de monter jusqu'à Dieu ; dans le sacrifice d'expiation, l'effusion ou l'aspersion du sang, qui précédait nécessairement l'immolation, exprimait d'une autre façon le même

---

41. *Bible de Jérusalem*, sur *Lév.*, 16, 22. Si l'on entend par Azazel le démon lui-même ou le prince des démons, — mais ni les LXX ni le Targum n'ont compris le mot de la sorte, — l'opposition est encore plus nette.

42. Aucune texte peut-ère n'exprime mieux la notion juive du sacrifice, telle qu'elle se dégage du rituel de l'A.T., que le récit du sacrifice d'Isaac chez Flavius Josèphe : « Le troisième jour (c.-à-d. selon le *Livre des Jubilés*, 18, 3, le 14 nisan, jour où l'on célébrera la Pâque précisément en mémoire de ce sacrifice, selon *Jubilés*, 18, 18), Abraham s'avança seul avec son fils sur la hauteur où le roi David bâtit plus tard le Temple (même identification dans *Jubilés* et déjà en *2 Chr.*, 3, 1)... Comme Isaac... édifiait l'autel et demandait qui on allait immoler, Abraham lui dit que Dieu y pourvoirait... Lorsque l'autel fut prêt, il dit à son fils : « Mon enfant, dans mille prières j'ai demandé ta naissance à Dieu... Mais puisque c'est la volonté de Dieu qui m'a fait ton père, et qu'il lui plaît maintenant que je te perde, supporte vaillamment le sacrifice (la *consécration*) ; *c'est à Dieu que je te cède*... Puisque tu as été engendré d'une façon peu commune, tu vas aussi quitter la vie d'une façon peu ordinaire ; c'est ton propre père qui *t'envoie d'avance à Dieu*, père de toutes choses, selon les rites du sacrifice ; il n'a pas jugé à propos que la maladie ou la guerre ou aucun des fléaux qui assaillent naturellement les hommes t'enlève à la vie ; c'est *au milieu de prières et de cérémonies sacrées qu'il recueillera ton âme et qu'il la gardera près de lui* ; tu seras pour moi une protection et prendras soin de ma vieillesse »... Isaac accueille avec joie ces paroles et s'écrie qu'il ne mériterait pas même d'être venu au monde s'il devait s'insurger contre la décision de Dieu et de son père... *Il s'élance donc vers l'autel et la mort*. Et l'acte s'accomplissait si Dieu n'eût été là pour l'empêcher... » (*Ant. Jud.*, I, 13, 2-4, § 226-233).

43. C'est ce qu'à propos de la mort du Christ fait remarquer saint Thomas commentant *Rom.*, 5, 10 : « Ce n'est pas parce qu'elle était une mort que la mort du Christ fut agréable à Dieu, de telle sorte que par elle fut opérée notre réconciliation : car Dieu ne se réjouit pas de la perte des vivants, comme le dit *Sag.*, 1, 13 ».

désir d'union à Dieu, plus exactement de réunion avec le Dieu dont le péché avait séparé l'offrant.

### FIGURES ET RÉALITÉ

Il s'agissait là, en effet, d'une efficacité d'ordre essentiellement figuratif. Aux yeux des Juifs eux-mêmes, de tels sacrifices tiraient leur valeur principalement des dispositions du fidèle, qui, par son geste extérieur, affirmait sa propre volonté de s'unir à son Dieu, par conséquent de renoncer à ce qui l'en séparait, c'est-à-dire à son péché (il n'y avait pas de sacrifice authentique sans conversion du cœur). Ils étaient aussi d'une certaine façon, — au moins le sacrifice des *Kippourim* accompli au nom de Dieu par le grand prêtre, — la réponse de Dieu à cette conversion et à ce repentir, selon la déclaration de la Loi de Moïse rappelée en ces termes par le traité *Yoma* : « En ce jour, il vous sera pardonné et vous serez purifiés de toutes vos fautes devant Yahvé » (*Yoma*, 6, 2).

Mais ce que les Juifs ne soupçonnaient point, c'est qu'ils préfiguraient un autre sacrifice, non plus celui d'un animal sans raison, mais celui du propre fils de Dieu s'offrant volontairement, comme l'Isaac de Flavius Josèphe, par un acte de sa liberté que le Nouveau Testament, et notamment saint Paul, décrit toujours comme un acte suprême d'obéissance et d'amour. A la désobéissance d'Adam, origine de la condamnation universelle, est opposé l'acte d'obéissance du Christ, par quoi tous sont justifiés (*Rom.*, 5, 19), et, dans *Phil.*, 2, 5-11, c'est encore à la prétention orgueilleuse et égoïste d'Adam[44] que Paul semble vouloir opposer le mystère de la croix comme un mystère à la fois d'obéissance (v. 8) et d'amour (v. 2-5), dont la résurrection glorieuse est l'aboutissement plus encore que la récompense (v. 9-11).

Au reste, que Paul conçoive la mort du Christ essentiellement comme une expression d'amour, un thème fréquent dans les épîtres le rappelle avec insistance, celui du Christ qui *se donne*, voire *se livre* pour nos péchés[45]. Il était déjà sous-jacent au logion synoptique sur « la vie donnée en rançon au service de la communauté » (*Marc*, 10, 45 ; *Matth.*, 20, 28) et se rattache très vraisemblablement au quatrième chant du serviteur souffrant et glorifié[46]. Si *Gal.*, 1, 4

---

44. *Cf.* L. Bouyer, *Arpagmos*, dans *Mélanges Lebreton*, I (= *Rech. Sc. Relig.*, 39, 1951), p. 281-288.

45. *Gal.*, 1, 4 ; 2, 20 ; *Eph.*, 5, 2, 25 ; *1 Tim.*, 2, 6 ; *Tite*, 2, 14 ; *cf. Rom.*, 8, 32.

46. Chez Paul, la seule citation explicite de ce chant (*Rom.*, 4, 25) reproduit précisément la formule contenant le verbe *livrer* deux fois répété au passif dans la version grecque d'*Is.*, 53, 12.

ne précise pas que ce don procède de l'amour[17], en revanche *Gal.*, 2, 20 le déclare avec toute la clarté désirable : « Le fils de Dieu m'a aimé et s'est livré pour moi », comme Paul le répétera dans l'*Epître aux Ephésiens*, quand il exhortera les chrétiens à s'aimer entre eux « selon l'exemple du Christ qui nous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur » (5, 2), et les maris à aimer leurs femmes « comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle » (5, 25). Une fois, ce terme de *livrer*, que les évangiles et les *Actes* disaient exclusivement des ennemis de Jésus, — les Juifs, Judas ou Pilate, — Paul n'hésite pas à le dire non plus du Christ qui se livre lui-même, mais de Dieu le Père qui « livre son fils pour nous tous » (*Rom.*, 8, 32), comme dans la version grecque d'*Isaïe*, 53, 6, il était dit de Yahvé, « livrant son Serviteur pour nos péchés ». Mais ce que Paul entend révéler par là, c'est directement l'amour du Père pour les hommes, dont l'amour du fils n'est que la manifestation (*cf.* le contexte et explicitement les v. 35 et 39)[48]

Or la formule d'*Eph.*, 5, 2b décrit cet acte d'amour-obéissance avec les termes techniques de l'holocauste, qui comportait d'ailleurs une effusion préalable du sang de la victime autour de l'autel (par ex., *Ex.*, 29, 18). Déjà Ezéchiel assimilait le retour d'Israël dans la terre de Yahvé à un *parfum d'apaisement* réjouissant le cœur de Dieu. Avec le Nouveau Testament, il ne s'agit plus de la *terre de Yahvé*, mais de Dieu même dans l'intimité des trois personnes. Comme Isaac immolé devait, par cette immolation, être *cédé à Dieu*, comme la victime de l'holocauste changée en fumée immatérielle *montait* vers Dieu, ainsi le Christ, par cet acte d'amour et d'obéissance qu'est sa mort volontaire, retourne effectivement à son Père[49]. Pour Paul comme pour les Juifs, le sacrifice est donc bien une offrande à Dieu, une oblation ; mais ce qu'offre le Christ, ce n'est point quelque chose, fût-ce son sang ou ce qu'il signifie, à savoir son acte d'obéissance et d'amour ; il s'offre lui-même, son offrande, son *sacrifice* est identiquement son *retour à Dieu*.

Et, d'après *Eph.*, 5, 2a, ce sacrifice du Christ est en même temps l'expression de son amour pour les hommes : « Il *nous a aimés* et s'est livré *pour nous* ». La plus ancienne tradition l'affirmait déjà implicitement : « Le Christ est mort pour nos péchés » (*cf.* la confession de foi reproduite en *1 Cor.*, 15, 3), c'est-à-dire « pour les effacer », selon la formule de l'institution eucharistique de *Matthieu*, 26, 28 ; son sacrifice devait être l'instrument de notre délivrance

47. Mais l'obéissance est signalée : « selon la volonté de Dieu ».

48. Voir ci-dessous la si juste remarque de saint Thomas (note 75).

49. Saint Jean, de son côté, parlera de la « Pâque » du Christ, « l'heure de passer de ce monde à son Père » (13, 1).

(*Marc*, 10, 45 et *Matth.*, 20, 28). Le logion synoptique ajoute même une précision : ce « service de la communauté » a consisté en ce qu'il a « livré sa vie à la place de la communauté ».

En quel sens Paul a-t-il compris cette *substitution ?* Depuis longtemps on a noté que sa formule préférée n'était pas *à la place de* (*anti*), mais *en faveur de* (*huper*), selon la signification habituelle de la préposition grecque quand elle régit un nom de personne[50]. C'est elle qu'il emploie encore en *1 Tim.*, 2, 6, tout en évoquant la nuance de substitution que suggère le logion synoptique : « Un seul Dieu et un seul médiateur, le Christ Jésus qui s'est livré en rançon pour tous ». Comme le note justement le P. Spicq, le contexte du passage souligne certainement l'idée de solidarité, non celle de substitution[51]. D'ailleurs, le Christ n'est évidemment pas retourné à son Père pour nous éviter d'y retourner à notre tour, et, en ce sens, il n'est pas mort *à notre place*. Cependant son sacrifice était un moyen de délivrance, une *rançon* (*lutron*) que seul il pouvait fournir, donc en ce sens une rançon payée *à la place de* (*antilutron*). Sans compter que l'acte d'obéissance et de charité en quoi a consisté son sacrifice, soit en vertu de la personne qui l'accomplissait, soit en raison des

---

50. Parfois sans doute le contexte autorise les deux interprétations *à la place de* et *en faveur de*, d'autant que ce que l'on fait à la place de quelqu'un est généralement accompli en sa faveur. Cependant cette dernière nuance paraît presque toujours supposée par le contexte, même en *2 Cor.*, 5, 20, ou le premier *huper Christou* aussi bien que le second semblent signifier *en faveur du Christ :* les apôtres sont en effet déclarés « ambassadeurs de Dieu, qui exhorte par leur bouche les hommes à se réconcilier avec Dieu », c'est-à-dire à participer à la réconciliation opérée par le Christ. Les objections soulevées par le P. Benoit (*Rev. Bibl.*, 1948, p. 618, n. 3) contre les affirmations du P. Prat ne me semblent pas convaincantes. Dans l'exemple invoqué de *Matth.*, 17, 27, très clair pour le sens « substitutif » de *anti*, Pierre ayant payé l'impôt avec le statère trouvé dans la bouche du poisson, le Christ et Pierre lui-même sont désormais dispensés de le payer ; il s'ensuit donc que si le Christ est mort à notre place, nous sommes dispensés de mourir à notre tour. La distinction entre « la mort théologique au péché » que le Christ aurait seule subie à notre place, et « la mort physique qu'il nous a laissée comme une peine du péché » (et qu'il n'aurait donc pas subie à notre place), ne paraît donc pas fournir une explication suffisante. D'autant que la « mort physique » est précisément celle que le N. T. a d'abord en vue quand il parle de la mort du Christ, et que chaque chrétien, au baptême, doit subir à son tour « la mort théologique au péché ». En fait, la seule mort que, depuis celle du Christ, les hommes qui lui sont unis n'ont plus à subir est *la mort éternelle*, que précisément, selon la tradition catholique unanime, le Christ n'a pas subie et qui, au reste, n'aurait vraiment rien réparé.

51. *Cf.* C. Spicq, *Epîtres pastorales*, p. 60.

circonstances mêmes qui l'entourèrent, fut tel qu'assurément nul homme ne pourra jamais y participer que d'une façon fort déficiente : à cet égard également sa mort est une rançon payée *à la place de* (*antilutron*)[52].

Enfin, la formule de *Tite*, 2, 14 reprend et résume l'ensemble de la doctrine paulinienne sur la rédemption en unissant les deux thèmes principaux où elle s'exprime : au thème, que nous venons d'étudier, du Christ qui se livre pour nos péchés, elle joint le thème même de la *rédemption* : « Notre grand Dieu et sauveur, le Christ Jésus, qui s'est donné pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité » (thème de la libération de la servitude égyptienne), « et de se purifier un peuple qui lui appartienne en propre » (thème de l'alliance).

### MORT ET RÉSURRECTION

Evidemment, ce *retour à Dieu* du Christ et de l'humanité dans le Christ ne saurait se concevoir indépendamment de la résurrection du Christ, ou, plus exactement, de sa glorification, comprenant à la fois résurrection proprement dite et ascension[53]. Aussi nul ne s'étonnera-t-il que l'Apôtre, en conformité avec la plus ancienne prédication chrétienne[54], attribue à la résurrection un rôle salvifique et rédemp-

---

52. La façon même dont saint Paul parle de la mort du Christ insinue, pour ne pas dire davantage, ce que plus tard saint Thomas ne cessera de répéter, à savoir que la mort du Christ ne satisfait et ne mérite pour nos péchés, autrement dit n'est rançon, qu'en tant qu'elle procède de la volonté du Christ souffrant : et cette volonté fut poussée à subir la mort tant par son obéissance au Père que par son amour pour les hommes (*In Rom.*, 5, 10). C'est donc son amour qui compense la déficience de nos pauvres amours humains, tout en produisant en eux ce qu'il y a d'amour.

53. Sur les rapports étroits entre résurrection et ascension, voir les excellentes remarques du P. Benoit, *L'Ascension du Christ*, dans *Rev. Bibl.*, 56 (1949), p. 161-203. Cependant il faut noter aussi que, dans la pensée des évangélistes, l'ascension est l'achèvement de la glorification inaugurée à la résurrection ; avant l'ascension le corps du Christ n'apparaît pas encore revêtu de lumière, comme il apparaîtra à saint Paul sur le chemin de Damas. *Cf. Biblica*, 37 (1956), p. 485, n. 3.

54. *Cf. Actes*, 3, 15 ; 4, 11 ; 5, 31. On sait que les deux termes employés pour désigner la glorification du Christ, *glorifier* et *élever*, sont l'un et l'autre empruntés au début du 4me chant du Serviteur souffrant et glorieux (*Is.*, 52, 13). Dans la confession de foi, au vocabulaire si primitif, de *1 Tim.*, 3, 16, la mort du Christ n'est même pas mentionnée, mais seulement l'incarnation, la résurrection et l'ascension.

teur[55]. La formule de *1 Thess.*, 1, 10 est déjà caractéristique de la place faite à la résurrection dans le message de saint Paul : c'est parce que « le Christ est ressuscité » qu'il « nous délivrera de la colère à venir ». Mais, en *1 Cor.*, 15, 17, l'Apôtre n'hésitera pas à déclarer que « si le Christ n'est pas ressuscité nous sommes encore dans nos péchés »; en d'autres termes, « sans la résurrection, il n'y a ni rédemption ni salut éternel »[56]. En effet, c'est par la résurrection que le Christ est devenu « esprit vivifiant » (*1 Cor.*, 15, 45), capable de communiquer la vie à l'humanité, ou encore, selon la confession de foi par laquelle débute l'*Epître aux Romains*, « établi fils de Dieu en puissance » (*Rom.*, 1, 4), c'est-à-dire constitué dans sa fonction messianique de sauveur avec la puissance qui convient à un tel rôle, *fils de Dieu*, non certes en lui-même, puisqu'il l'était depuis toujours, comme l'insinue la mention du v. 3, mais *fils de Dieu pour nous*, capable de nous communiquer une participation à sa filiation[57]. Aussi, en *Rom.*, 4, 25, la justification est-elle attribuée directement à la résurrection, exactement comme elle l'est à la mort en *Rom.*, 5, 9. Avec les épîtres de la captivité (*Col.* et *Eph.*), l'importance accordée à la glorification du Christ, loin de diminuer, ne fait que croître : c'est « en le ressuscitant des morts et en le faisant siéger à sa droite dans les cieux » (ascension explicitement signalée) que « Dieu l'a constitué, au-dessus de tout, tête pour l'Eglise, laquelle est son Corps » (*Eph.*, 1, 20-23)[58].

---

55. *Cf. La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul*, dans *Gregorianum*, 1958, p. 92-114. L'histoire de l'exégèse de *Rom.*, 4, 25 montre clairement combien les explications juridiques de la rédemption éprouvent de peine à faire droit à l'affirmation de Paul.

56. *Cf.* C. Spicq, *La Sainte Bible*, éd. Pirot-Clamer, XI, 2, p. 281. L'auteur ajoute : « Rédemption et résurrection sont intrinsèquement liées... On ne saurait trop insister sur cette doctrine centrale de la théologie paulinienne ».

57. C'est bien ce qu'ont compris les Pères, tel Cyrille d'Alexandrie : « Fils par le moyen duquel nous sommes faits fils nous aussi et, dotés du même Esprit, nous pouvons dire: Abba, Père» (*P.G.*, 74, 773; éd. Pusey, III, p. 175). La liturgie romaine voit de même dans la proclamation de la Transfiguration : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le*, la proclamation de notre filiation à nous : « O Dieu qui avez... proclamé la définitive adoption de vos enfants par cette voix descendant miraculeusement de la nuée lumineuse » (Collecte du 6 août).

58. On sait que Jean va jusqu'à employer, évidemment à dessein, un terme unique pour désigner à la fois la passion et la glorification du Christ, celui-là même que la tradition primitive avait emprunté au dernier chant du Serviteur de Yahvé pour désigner l'exaltation et la glorification de Jésus : *glorifier* ou *élever*. *Cf. Gregorianum*, 1958, p. 113 s.

En fait, pour saint Paul tout autant que pour saint Jean, mort et résurrection constituent un seul et même mystère de salut. Si Paul paraît insister davantage sur la mort, au point de ne mentionner parfois qu'elle de façon explicite, c'est parce qu'il voit en elle, comme nous l'avons noté, l'acte par excellence de la liberté du Christ, expression suprême d'obéissance et d'amour. Or, considérées sous cet angle, loin de s'opposer, mort et glorification se trouvent indissociablement unies : la première implique déjà la seconde ; étant par définition amour, c'est-à-dire vie divine, un tel acte ne peut être que souverainement efficace, essentiellement vivifiant, et, partant, communiquer la vie tout d'abord à la nature humaine concrète du Christ tout entière, puis, en vertu de sa médiation, à tous ceux qui, par la foi et le baptême, participent précisément à son acte suprême d'obéissance et d'amour. Aussi le baptême *à la mort du Christ* est-il également un baptême *à sa résurrection*, le baptisé marche désormais « dans une vie nouvelle » (*Rom.*, 6, 4) ; un jour, il atteindra nécessairement dans sa plénitude, — à moins qu'il ne veuille retomber dans la chair et le péché, — l'état de gloire du Christ ressuscité (v. 5), et, en attendant, il vit de cette même vie (*Rom.*, 6, 11 ; cf. 8, 1, 5 ; *Gal.*, 2, 20 ; *2 Cor.*, 4, 10-14, sans compter *Col.*, 3, 1-4).

Certes saint Paul, non moins que saint Jean, se garde d'attribuer une valeur salvifique à la résurrection indépendamment de la mort du Christ, commme si ce retour à Dieu de l'humanité dans le Christ s'était opéré à la façon d'un processus d'ordre biologique et non par un acte de liberté spirituelle[59] ; mais il se garde également d'envisager la mort du Christ indépendamment de la résurrection, la réduisant tout au plus à l'acquittement d'une dette, au lieu d'y contempler essentiellement, avec toute la tradition primitive, une victoire sur la mort et les puissances (*1 Cor.*, 2, 6 ; 15, 24 ss ; *Rom.*, 8, 3 ; *Col.*, 2, 15).

### LES FORMULES JURIDIQUES

Malgré sa longueur, sans doute déjà excessive, notre étude demeurerait trop incomplète et prêterait le flanc à trop d'objections si elle omettait de mentionner certaines formules d'apparence nettement juridique que l'on rencontre dans les épîtres pauliniennes et où, de fait, nombre de théologiens et d'exégètes croient découvrir une conception de la rédemption fort différente, essentiellement fondée sur la notion juridique de *peine*. Les uns renoncent à toute conciliation : selon qu'il agit sous l'influence de tel ou tel milieu, Paul recourt tantôt à une explication mystique, tantôt à une explication juridique. Pour d'autres, c'est cette nouvelle conception juridique qui est au

---

59. Chez saint Jean, la comparaison du grain qui doit mourir en terre pour produire du fruit (12, 24) est évidemment une simple image qui ne saurait induire en erreur.

centre de la pensée paulinienne et doit éclairer toutes ses affirmations sur le sujet. Nous avons pensé qu'il était de meilleure méthode de commencer par établir le sens des termes habituellement employés par l'Apôtre pour désigner l'œuvre rédemptrice, — ce que nous avons nommé le vocabulaire paulinien de la rédemption, — et d'aborder ensuite seulement ces autres formules, afin de nous demander si la conception qui se dégage de ce vocabulaire ne pourrait pas servir à les expliquer elles aussi et partant à déterminer avec plus de sécurité le sens que l'Apôtre entendait donner à des expressions imagées, parfois d'une hardiesse singulière, voire à des assertions manifestement paradoxales. Nous songeons à des textes comme *Rom.*, 6, 7, 10 et 8, 3, surtout *2 Cor.*, 5, 21 et *Gal.*, 3, 13, que l'on ne peut séparer, enfin *Col.*, 2, 14, le seul qui parle d'une *dette à acquitter*. Nous ne saurions évidemment entrer dans le détail de l'exégèse de ces versets particulièrement difficiles ; plus modestement, nous voudrions suggérer un principe général d'interprétation, que nous croyons trouver précisément dans la doctrine exposée jusqu'ici.

De ce qui précède il appert que saint Paul se représente l'œuvre rédemptrice du Christ selon le schème biblique du retour de l'humanité à Dieu. Par le péché, en effet, le genre humain tout entier s'est à jamais séparé de Dieu ; sans le Christ, il est irrémédiablement condamné à la mort, et à la mort éternelle[60] : « Le salaire du péché, c'est la mort » (*Rom.*, 6, 23). Pour Paul, il ne s'agit pas là simplement d'un *axiome juridique*[61] ; la mort, c'est-à-dire non seulement la mort physique, mais aussi et surtout la mort éternelle, bien plus qu'une *peine* ou une *sanction*, au sens juridique du mot, est le *terme* (*Rom.*, 6, 21) auquel tend nécessairement et, sauf intervention du Christ, aboutit en fait le péché, cette force qui oppose l'homme à Dieu et le prive par conséquent de ce bien proprement divin qu'est la vie. Une fois séparé de Dieu, l'homme ne peut que s'en éloigner toujours davantage : il devient l'objet de la *colère de Dieu*, qui se révèle précisément soit au jugement final, quand l'homme se fixe définitivement dans sa rébellion (usage le plus courant de l'expression), soit au cours même de l'histoire, quand, par la multitude des

60. A propos de *Rom.*, 5, 18, le P. Huby, qui avait pourtant interprété le mot de la mort physique aux vv. 12-14, commente : « La condamnation est la peine de la mort et de la mort éternelle » (*Epître aux Romains*, p. 197). Pour *Rom.*, 5, 12-14, la comparaison avec *Sag.*, 2, 24 me paraît imposer le même sens ; c'est d'ailleurs le sens le plus traditionnel (*cf.* J. Huby, éd. 1957, p. 524 ss).

61. Le mot est de M. Goguel, *Rev. Hist. Phil. Relig.*, 1951, p. 177. Le P. Huby, au contraire, écrit à propos de *Rom.*, 6, 21 : « Essentiellement principe de désordre et de dissolution, il est dans la nature du péché de conduire à la dislocation définitive, à l'éternelle séparation de l'homme d'avec Dieu » (p. 221).

péchés, il ne cesse d'élargir l'abîme qui le sépare de Dieu (*Rom.*, 1, 18 ss).

Mais, l'histoire d'Israël en témoigne, Dieu n'a jamais cessé d'aimer son peuple et de vouloir son *retour* (entre autres textes, voir *Ez.*, 16). Or, par un excès d'amour et de respect pour la liberté de l'homme, — le respect est la délicatesse même de l'amour, — il invente un mode de rédemption dans lequel ce sera en quelque sorte l'homme lui-même qui accomplira ce retour, et, comme l'enfant prodigue, reviendra en personne à son Père qui l'attend. Dieu envoie donc son propre fils se faire l'un d'entre nous (*Rom.*, 8, 3), et, par solidarité avec nous, prendre non certes notre péché mais notre condition de pécheur, la condition même de l'enfant prodigue ou de la brebis égarée. Ainsi il nous *rachète*, c'est-à-dire nous ramène à son Père, non par une fiction juridique, ni par une simple réparation d'ordre moral, mais précisément en assumant, sans devenir pécheur lui-même, notre chair passible et mortelle comme une chair de péché (*Rom.*, 8, 3) et en mourant à ce *corps de chair* (*cf. Col.*, 2, 11) pour ressusciter avec un *corps spirituel* (*1 Cor.*, 15, 44), devenant *esprit vivifiant* (v. 45), *passant* de la condition charnelle et de la sphère du péché à la condition spirituelle et divine (*Rom.*, 6, 7, 10 ; *cf. 1 Pierre*, 4, 1). D'autre part, ressuscitant *comme prémices* (*1 Cor.*, 15, 20), en lui toute la moisson est *consacrée à Dieu* ; en lui, nous *passons* tous à notre Père, devenus capables de participer nous aussi à ce retour du Christ par un acte personnel de notre liberté : la foi dont le sacrement est le baptême (*Gal.*, 3, 26-27 ; *Rom.*, 3, 21 ss ; 6, 3-5 ; *Col.* 2, 12-13)[62].

De la sorte, le baptême, configuration à la mort et à la résurrection du Christ (*Rom.*, 6, 3-5), nous a fait atteindre un état de justice de soi définitif, non en ce sens que la mort du Christ aurait *éteint une action judiciaire* ou *acquitté toute la dette* que l'humanité avait à payer à Satan ou même à Dieu, — la véritable peine du péché étant, comme nous l'avons dit, la mort éternelle, que le Christ n'a pas subie[63], — mais en ce sens que, par le baptême qui unit le chrétien

---

62. Une telle représentation permet aussi bien que la représentation classique de distinguer entre un aspect « objectif » de la rédemption (le retour du Christ lui-même par sa mort *et sa résurrection*) et un aspect « subjectif » (notre retour à nous par la participation à sa mort *et à sa résurrection*) et offre l'avantage de ne point obliger à rattacher la résurrection au seul aspect subjectif, comme le font la plupart des Manuels ; *cf. Gregorianum*, 1958, p. 102 ss.

63. En effet, la sanction du péché d'Adam n'était point simplement : Si tu pèches, toi et tes descendants ne pourrez parvenir au salut que je vous destinais qu'en passant par la mort (temporelle). Pour Paul et toute la tradition, le péché d'Adam privait l'humanité entière du salut. Aussi, réflexion faite, la traduction « celui qui est

à la mort du Christ (*Rom.*, 6, 3), « le vieil homme a été crucifié avec le Christ », « le corps en tant qu'instrument du péché a été réduit à l'impuissance » (*Rom.*, 6, 6) ; ainsi privé de l'instrument même du péché, le baptisé ne saurait plus le commettre : il vit en effet de la vie même du Christ ressuscité (*Rom.*, 6, 4, 11), possédant en lui ce dynamisme nouveau qu'est l'Esprit (*Rom.*, 7, 6 et 8, 2) ; s'il le perd, — chose toujours possible tant qu'il demeure encore *dans un corps mortel* (*Rom.*, 6, 10), — c'est qu'il aura refusé de *marcher selon l'Esprit* (*Rom.*, 8, 4) ou *dans la nouveauté de la vie* (*Rom.*, 6, 4) ; de soi, en ce qui concerne l'œuvre de Dieu et du Christ, l'affranchissement est définitif.

En *Rom.*, 8, 3, sans doute, Paul recourt au vocabulaire du *jugement* : parlant de la mort du Christ[64], il déclare que Dieu « a condamné le péché dans la chair ». Visiblement, le terme est amené par la *condamnation* du v. 1, et l'on peut être tenté de comprendre qu'il n'y a plus de « condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus », précisément parce que Dieu a fait subir cette condamnation à son Fils. Assurément, le Christ s'étant fait solidaire de l'humanité, ayant assumé la condition de l'enfant prodigue, on peut à la rigueur considérer cette condition passible et mortelle comme une *peine* du péché que le Christ aurait voulu subir, bien que ce ne soit qu'une peine relativement minime par rapport à la mort éternelle certainement signifiée par la *condamnation* du v. 1. Mais est-ce le sens que Paul donne au verbe *condamner* ? Le cas, en effet, est unique. L'Apôtre, suivant en cela l'exemple des autres hagiographes, à l'exception de saint Jean, réserve le vocabulaire du *jugement* au jugement eschatologique. Seul Jean, et encore en quelques passages seulement[65], anticipe ce jugement eschatologique à la mort du Christ en croix : « C'est maintenant le jugement de ce monde ; maintenant le prince de ce monde est jeté bas » (12, 31) ; « le prince de ce monde est condamné » (16, 11). Il s'agit bien là d'un jugement, et d'un jugement eschatologique de condamnation, mais où le Christ est juge, non jugé ; où il condamne le monde et nommément Satan,

---

mort est *affranchi* du péché » (*Bible de Jérusalem*, éd. en fasc.), ou bien « est *délivré* du péché » (Osty) est préférable à celle adoptée par l'édition en un volume de la *Bible de Jérusalem* : « Celui qui est mort est *quitte* du péché », nuance que le verbe grec ne suggère nullement.

64. Le passage en effet ne semble pas viser seulement l'Incarnation (Cornély, Lagrange), mais bien la mort du Christ (Benoit, Huby).

65. Ailleurs il conserve l'usage courant ; v. g. *Jean*, 3, 17. *Cf.* 12, 47s. : « Je ne suis pas venu pour condamner le monde, mais pour sauver le monde... La Parole que j'ai fait entendre, voilà qui le condamnera *au dernier jour* ».

prince de ce monde, non certes un jugement où le Père condamnerait son fils. D'autre part, ce jugement de condamnation n'est pas assimilé au prononcé d'un verdict ; le Christ en croix condamne Satan en tant qu'il en triomphe, qu'il le *jette bas*, comme Michel dans l'*Apocalypse* (12, 9s.)[66], selon la représentation typiquement juive du salut d'Israël par la *condamnation eschatologique* des païens, c'est-à-dire concrètement la victoire effective du peuple de Dieu sur ses ennemis[67]. Paul a utilisé ici la même représentation ; le Péché personnifié tient la place de Satan, exactement comme en *Rom.*, 5, 12 (comparer avec *Sag.*, 2, 24) et surtout *Rom.*, 7, 8-13 (comparer 7, 11 et *Gen.*, 3, 13). Les Pères rejoignent donc pleinement la pensée de l'Apôtre en traduisant par *vaincre, détruire*, et le P. Prat en commentant : « mater et déloger ». Or cette victoire de Dieu par son Christ a été remportée là précisément où le Péché croyait régner en maître, *dans la chair* ; Paul ne précise point : il songe sans doute à la fois à la chair du Christ et à la nôtre, puisque le Christ ressuscite avec un corps *spirituel*, et que nous, dès maintenant, « nous sommes dans l'Esprit et non plus dans la chair, car l'Esprit de Dieu habite en nous » (*Rom.*, 8, 9).

Avec *2 Cor.*, 5, 21 et surtout *Gal.*, 3, 13, qu'on ne peut séparer, nous abordons deux affirmations manifestement paradoxales qu'il faut évidemment interpréter en fonction de leur contexte.

Or, en *2 Cor.*, 5, 21, Paul ne dit pas, comme on semble parfois le supposer, que « Dieu a fait le Christ pécheur pour qu'en lui nous devenions justes », — assertion qui contredirait d'ailleurs ce que l'Apôtre vient d'affirmer, à savoir que le Christ « n'a pas connu le péché » ; mais il déclare que « Dieu a fait le Christ Péché en notre faveur, afin que nous devenions justice de Dieu en lui ». Les termes *Péché* et *Justice de Dieu* ne désignent pas chez l'Apôtre des qualités que l'on pourrait attribuer à quelqu'un par un jugement d'identification ; l'un et l'autre désignent des forces, des puissances avec lesquelles ni le Christ ni nous-mêmes ne saurions être identifiés au sens propre ; les verbes *faire* et *devenir* n'affirment donc pas une identification de ce genre, pas plus d'ailleurs sans doute que l'expression de *2 Cor.*, 3, 17 : « Le Seigneur, c'*est* l'Esprit ». Le verset s'explique fort bien en fonction de la même représentation qui nous a servi à

---

66. En effet la leçon *va être jeté bas*, préférée par le P. Mollat dans la *Bible de Jérusalem*, évoque selon toute vraisemblance le combat de Michel et de l'antique dragon en *Apoc.*, 12, 9 s., où l'expression *il fut jeté* est 4 fois répétée.

67. Aussi la distinction de M. Goguel (*art. cit.*, p. 2, n. 1) introduit, pour expliquer ce verset de *Rom.*, entre le plan de la justice et celui de la puissance, semble peu conforme à la représentation juive elle-même.

expliquer *Rom.*, 8, 3[68] : Dieu a fait le Christ solidaire de notre condition d'enfant prodigue et partant soumis à certains des effets maléfiques de cette puissance de mort qu'est le péché, — ceux qui n'étaient point incompatibles avec la nature même du Christ, — afin que nous puissions à notre tour, en vertu du même principe de solidarité, être soumis aux effets bénéfiques de cette puissance de vie qu'est la justice de Dieu. Comme il s'est fait en toute vérité l'un de nous, en toute vérité aussi notre humanité pécheresse en lui retourne au Père ; elle le fait, nous l'avons dit, en vertu de cet acte suprême d'obéissance et d'amour[69] par lequel il *passe* lui-même *de ce monde à son Père*, et nous en lui.

En *Gal.*, 3, 13, à l'expression non moins paradoxale qu'en *2 Cor.*, 5, 21, s'ajoute une intention polémique. En effet, aux judaïsants qui prétendent trouver dans la Loi mosaïque la source de leur justification (*Gal.*, 2, 16 ; 3, 2, etc.), transmettant aux juifs qui l'observent les bénédictions d'Abraham (*Gal.*, 3, 8 ; *cf. Rom.*, 4, 13), Paul réplique qu'elle est seulement une source de malédiction, malédiction dont le Christ, et non la Loi, est seul capable de délivrer les Juifs eux-mêmes (« nous, les Juifs », v. 13). Mais il ne se contente pas d'opposer ainsi le Christ, source unique de bénédiction, à la Loi, source de malédiction ; désirant lui ôter plus efficacement cette puissance de fascination qu'elle possède aux yeux des judaïsants (*cf. Gal.*, 3, 1), il ajoute que cette malédiction de la Loi a d'une certaine façon atteint le Christ en personne, selon un texte du *Deutéronome* (21, 23) que la première prédication chrétienne semble avoir évoqué avec prédilection[70] : il déclare que le Christ « est devenu lui-même malédiction pour nous, car il est écrit : Maudit soit quiconque pend au gibet ».

Bien que ce verset ait donné lieu à une multitude d'interprétations[71], le sens général ne semble pas douteux. Paul fait certainement allusion à une circonstance infamante de la mort du Christ, dont les Juifs paraissaient avoir ressenti spécialement la honte[72]. Pour nous

---

68. Les exégètes l'ont bien vu, qui rapprochent constamment les deux versets dès l'époque patristique, par ex. Cyrille d'Alexandrie, saint Thomas, etc.

69. Et non pas en vertu d'une « représentation juridique » à laquelle rien ne prouve que Paul ait songé, pas plus qu'il n'y a songé pour expliquer la transmission de l'hérédité adamique.

70. *Cf. Actes*, 5, 30 ; 10, 39 ; 13, 29 ; de même *1 Pierre*, 2, 24.

71. On a écrit que « peut-être aucun passage des épîtres n'avait reçu des interprétations si diverses ni si nombreuses » (R.G. Bandas, *The Master Idea of St. Paul's Epistles*, p. 214). Sur ce texte difficile on consultera toujours avec profit F. Prat, *Théologie de saint Paul*, II, p. 240-249.

72. *Cf.* Justin, *Dialogue avec Tryphon*, chap. 96.

sauver, le Christ a accepté de passer aux yeux du monde et de ses compatriotes non seulement pour un blasphémateur condamné au nom même de la Loi de Dieu[73], mais pour un de ces criminels dont le cadavre ne pouvait demeurer suspendu au gibet sans souiller la terre sacrée d'Israël. Pour cette raison, dès le vendredi soir, — d'autant que le lendemain était un sabbat particulièrement solennel[74], — le corps du Christ avait été pieusement descendu de la croix et déposé dans un sépulcre neuf.

Or, pas plus que saint Jean qui raconte l'épisode avec une insistance marquée, saint Paul n'entend suggérer que le Christ en croix ait été maudit ni par son Père, évidemment, — il était précisément en train de lui réconcilier le monde (*2 Cor.*, 5, 19), — ni même par la Loi, sinon aux yeux des hommes. C'est qu'il avait parfaitement conscience que les mots du *Deutéronome* ne visaient point un condamné à la peine de la crucifixion, c'est-à-dire à la mort par le supplice de la croix, — peine que la Loi ignorait, — mais seulement des criminels suspendus *après leur mort* à un gibet d'infâmie et qui n'offraient par conséquent avec le Christ en croix qu'une ressemblance tout extérieure et matérielle. Peut-être pour cette raison omet-il le complément *par Dieu*, qui se trouve dans le texte du *Deutéronome*, afin de ne point insinuer que le Christ ait été maudit de Dieu. En tout cas, en précisant qu'il « était devenu malédiction pour nous », Paul ne voulait pas signifier autre chose que lorsqu'il affirmait que le Christ était « né sujet de la Loi » (*Gal.*, 4, 4) et surtout que « Dieu l'avait fait Péché » (2 *Cor.*, 5, 21) : le Christ avait assumé notre condition d'enfant prodigue avec toutes ses humiliations, afin qu'en lui ce soit vraiment notre humanité qui retourne au Père dans un acte suprême d'obéissance et d'amour. Or, non seulement il nous a dit lui-même qu'il n'y avait pas de plus grand amour que de mourir pour ses frères ; mais les circonstances mêmes de cette mort, — trahison de ses amis, abandon de ses disciples, répugnance instinctive de sa nature, condamnation par les chefs religieux de sa nation qui le font passer aux yeux de tous pour un violateur de la Loi et pour un maudit, — toutes sont ordonnées à lui permettre d'aimer comme

---

73. Le Sanhédrin a fait condamner Jésus comme blasphémateur au nom de la Loi (*Marc*, 15, 63 et par.) et le même grief est expressément rappelé à Pilate (*Jean*, 19, 7).

74. Cette particularité est relevée par *Jean*, 9, 31. Le *Deutéronome* disait explicitement : « Le cadavre ne pourra être laissé la nuit sur l'arbre ; tu l'enterreras le jour même, car un pendu est une malédiction de Dieu ». La relation entre la démarche des Juifs et le texte du *Deutéronome* est généralement admise (*cf. Bible de Jérusalem*).

nul homme n'a jamais aimé ni ne pourra jamais le faire[75]. Le mot que Paul vient de prononcer prend tout son relief : « Il m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Gal.*, 2, 20).

Quant au texte de *Col.*, 2, 14, sans doute le péché de l'humanité y est-il appelé une *dette*. Mais d'abord il n'est pas certain que Paul le conçoive comme une dette à l'égard de la Loi[76] ; en tout cas, il n'est point dit que le Christ ait acquitté cette dette, ce qui d'ailleurs eût été donner pleine satisfaction à ces *Puissances* et *Principautés*, et non pas précisément les *dépouiller* et en *triompher* (v. 15). En fait, Paul déclare seulement que Dieu le Père[77] « nous a fait revivre avec son Fils ressuscité (v. 13 a), nous pardonnant toutes nos fautes (v. 13b), effaçant la cédule de notre dette au détriment des observances légales, et qu'il l'a supprimée (litt. *enlevée du milieu*) en la clouant à la croix » (v. 14).

Paul songe certainement à la dette que le genre humain par ses péchés avait contractée devant Dieu, à savoir la condamnation à la mort éternelle, peine du péché, dont le Christ nous délivre par sa mort et sa résurrection. Il ne précise pas comment la mort du Christ en croix a *supprimé* ou *enlevé* cette cédule ; mais rien dans le contexte n'oblige à croire que c'est en faisant peser cette même condamnation sur son Fils ; la mention de la résurrection au v. 13, qui paraît commander tout le passage, celle du triomphe sur les Puissances et les Principautés, qui l'achève au v. 15, suggèrent bien plutôt une explication analogue à celle que nous avons donnée pour *Rom.*, 8, 3. Par sa mort, en tant que *médiation* du suprême acte de charité et impliquant par le fait même la résurrection, le Christ passe et nous fait passer avec lui de la condition charnelle à la condition spirituelle. Ainsi l'entendaient les Pères, tel saint Cyrille d'Alexandrie : « Le Christ par sa croix triompha des Puissances perverses et ennemies ; clouant au bois le chirographe écrit contre nous, il nous a arrachés à la tyrannie de Satan et a détruit le Péché (litt. *il l'a privé de toute efficace, réduit à l'impuissance*) ; ouvrant aux esprits souterrains les portes de l'enfer, il a détruit le pouvoir de la mort, afin

---

75. En une formule admirable saint Thomas explique que, si le Père « n'a pas épargné son fils » (*Rom.*, 8, 32), c'est « en tant qu'il lui inspira la volonté de souffrir pour nous, en lui infusant la charité » (*Somme de théol.*, III, q. 47, a. 3 et ad. 1). Autrement dit, la Passion fut pour le Christ la *conditio optima* de cet amour suprême, tel qu'il n'en est pas de plus grand.

76. Le P. Benoit traduit de fait : « Il a effacé au détriment des observances légales la cédule de notre dette » (*Bible de Jérusalem*).

77. En grec le sujet de toute la période est Dieu le Père, non le Christ, ce qui rend encore plus probable, croyons-nous, l'interprétation proposée.

d'acquérir par son propre sang le monde à son Père »[78]. L'allusion à la notion d'*acquisition* montre combien l'explication proposée par Cyrille s'accorde parfaitement avec ce que nous avons dit du vocabulaire paulinien de la rédemption.

★

En tout cas, une telle conception de la rédemption nous semble pouvoir revendiquer en sa faveur l'ensemble de l'ancienne tradition patristique. Çà et là nous y avons fait allusion ; il eût été facile de multiplier les références. Aussi, aux théologiens qui craindraient que l'interprétation proposée n'ôtât à la théorie traditionnelle de la satisfaction vicaire le fondement solide qu'elle possède, croyons-nous, dans l'Ecriture, nous répondrions qu'il n'en est rien. Tout au contraire. La seule théorie mise en question par notre exposé est celle dite de l'expiation purement pénale ; mais une telle théorie n'est ni traditionnelle ni communément enseignée par les théologiens catholiques. On sait que le schéma préparé par le Concile du Vatican sur le dogme de la rédemption évitait même à dessein de parler de *peine* à propos des souffrances du Christ ; volontairement les théologiens du Concile s'en sont tenus au terme de *satisfaction*, qui était déjà celui du Concile de Trente.

Selon l'adage célèbre : *aut poena aut satisfactio*. Le Christ n'a pas racheté l'humanité en subissant à proprement parler la *peine* qu'elle avait méritée et qui était la mort éternelle de l'enfer, mais en offrant une *satisfaction* qui répare entièrement et surabondamment l'offense faite à Dieu par le péché. Comme cette offense a consisté précisément en ce que l'homme s'est éloigné de Dieu (*aversio a Deo*), — le péché même de l'enfant prodigue, — la satisfaction offerte par le Christ a consisté en ce qu'il a, par son sacrifice, effectivement ramené l'homme à Dieu et ainsi pleinement réparé le péché. Comme d'autre part il l'a ramené précisément par son acte suprême d'obéissance et d'amour *médiatisé* par sa mort (et sa résurrection), la satisfaction du Christ a consisté en cet acte suprême d'obéissance et d'amour (voir par exemple *Rom.*, 5, 19)[79].

Quant aux exégètes pour qui notre interprétation édulcorerait les textes pauliniens, nous avouons volontiers que, de propos délibéré, nous avons cherché à les expliquer en fonction de leur contexte immédiat et aussi du contexte général de la pensée paulinienne, telle

---

78. *P. G.*, 74, 793. Sur la notion d'acquisition invoquée ici par Cyrille, voir ci-dessus.

79. *Cf.* J. Lécuyer, *Note sur une définition thomiste de la satisfaction*, dans *Doctor Communis*, 1955, p. 21-30. On nous permettra de renvoyer également à notre opuscule, *De notione peccati*, 1957, notamment p. 61-63 et 88-90.

qu'elle ressort des autres passages ; nous pensons, en effet, qu'il convient d'expliquer l'incertain par le plus certain.

Car, s'il existe un danger d'*édulcorer* de telles affirmations, — danger que nous n'avons peut-être pas toujours évité, — le danger n'est pas moins grand de les *majorer* et de prendre à la lettre ce qui n'était dans la pensée de l'auteur qu'une image. C'est, de fait, pour avoir agi de la sorte que nombre d'exégètes ont assimilé le Christ au bouc émissaire ; une telle conséquence me semble inviter à la prudence. En particulier, l'interprétation juridique des textes en question nous paraît ne pas faire droit à deux vérités, d'ailleurs corrélatives, qui nous semblent commander toute la pensée paulinienne sur la rédemption : la mort du Christ est indissociable de sa résurrection et glorification ; la mort du Christ est rédemptrice en tant qu'elle est un acte suprême d'obéissance et d'amour.

Il s'ensuit, au reste, que la pensée de saint Paul, en ce domaine comme en beaucoup d'autres, est plus cohérente qu'il ne semble à première vue. M. Goguel n'avait pas tort d'en chercher les sources à la fois dans la théologie juive et dans le fait de la mort et de la résurrection du Christ. Au lieu de théologie juive, nous dirions plutôt : dans les notions élaborées par la révélation de l'Ancien Testament. Mais on aura remarqué à quel point ces notions préparaient l'Apôtre à comprendre la rédemption sur un plan essentiellement *mystique* et non point *juridique*, en fonction du thème biblique du *retour d'Israël à Dieu*, tel qu'il se trouve magnifiquement développé dans les deux paraboles néotestamentaires, — complémentaires l'une de l'autre, — de l'enfant prodigue et du bon pasteur à la recherche de sa brebis égarée. A propos de la conception paulinienne du baptême, le P. A. Grail notait que, si, chez Paul, « la terminologie est juridique », — il parle du terme de *filiation adoptive*, — « ce juridisme est de surface »[80]. Rien ne nous semble plus exact. Et plus significatif encore est l'aveu d'un auteur protestant contemporain, le Professeur F. J. Leenhardt : « Par une habitude trop ancienne, la réconciliation du pécheur avec Dieu nous apparaît seulement comme une affaire juridique, comme la modification d'un rapport. Il est nécessaire de rendre à la vie chrétienne la réalité pleine qu'elle prend dans la rédemption intérieure »[81]. Ces pages voudraient pouvoir y aider.

Stanislas Lyonnet, s. j.

---

80. A. Grail, *Le baptême dans l'Epître aux Galates*, dans *Rev. Bibl.*, 58 (1951), p. 503-520 (*cf.* p. 513).

81. Franz J. Leenhardt, *Le Baptême chrétien, son origine, sa signification*, 1946, p. 55.

# LE CHRIST-PRÊTRE ET LA PURIFICATION DES PÉCHÉS SELON L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

Cette étude doit traiter de la rédemption. Or l'auteur de l'*Epître aux Hébreux* a voulu exprimer en sa totalité le mystère du Christ, même s'il n'a pas songé à tout dire sur ce sujet[1]. Il a lui-même senti la difficulté de son entreprise (5, 11) et sa remarquable synthèse théologique forme vraiment une trame indéchirable. Pourrons-nous aisément détacher un thème, fût-il central ? Peut-on, par ailleurs, disséquer un *discours d'exhortation* (13, 22) qui développe des considérations dogmatiques uniquement pour nous presser d'accomplir certaines démarches religieuses ?

De plus, l'auteur s'explique en des termes et des schèmes de pensée fort éloignés des nôtres. Combien de références à l'Ancien Testament, qu'il s'agisse d'allusions ou de citations, loin de rendre sa pensée plus claire, nous paraissent-elles la compliquer ?

---

1. Sur tous les problèmes d'introduction on consultera le fascicule de la *Bible de Jérusalem* où le P. Spicq, o. p. a condensé les renseignements du grand commentaire en deux volumes qu'il a publié, chez Gabalda, dans la collection « Etudes bibliques » en 1952 et 1953. On lira avec profit le commentaire plus bref du P. Bonsirven, s. j. dans la collection « Verbum Salutis » (Beauchesne, 1943). On réservera à des lecteurs compétents en théologie la lecture de l'excellent petit livre de J.-S. Javet, *Dieu nous parla* (Neuchâtel, 1945), commentaire protestant accessible à tous, mais en contradiction sur quelques points avec la foi catholique.

Pourtant, nous chercherons dans l'Ancien Testament le fil conducteur. Les bases doctrinales que notre auteur a empruntées aux livres saints ne sont pas aussi obscures qu'on pourrait le croire. Pour nous en tenir au thème qui nous occupe, trois citations maîtresses fixent rapidement l'attention, trois textes auxquels l'auteur reconnaît une portée prophétique exceptionnelle, puisqu'il y voit l'annonce d'un changement de régime du peuple de Dieu.

Jérémie (31, 31-34) annonce *une nouvelle alliance* qui *rend vieille la première* (8, 13) : alliance meilleure du fait que le péché est aboli : *Tous me connaîtront, car de leurs péchés je n'aurai plus souvenance* (8, 12-13 et 12, 16-17). On sera donc amené à comprendre et exprimer le mystère du Christ en ces termes : son intervention purifie le cœur de l'homme et permet ainsi l'inauguration d'une alliance définitive.

Le Psaume 40 (7-9) annonce un nouveau régime cultuel qui *abroge* (10,9) le premier, un sacrifice plus intérieur puisqu'une personne humaine s'y offre elle-même comme victime au lieu d'offrir des animaux ou des végétaux : *Je viens pour faire ta volonté* (10,7). On sera donc amené à comprendre la passion et la mort du Christ suivant ce type de sacrifice.

Enfin, le Psaume 110, dont les versets 1 et 4 se répondent tout au long de l'épître, annonce un nouveau sacerdoce dont l'institution *abrogera* (7, 18) l'ancien, parce qu'il sera un sacerdoce royal : *Siège à ma droite* (1, 3 ; 8, 1 ; 10, 22 ; 12, 1). *Tu es prêtre à jamais, selon l'ordre de Melchisédech* (5, 6 ; 5,10 ; 6, 20 ; 7, 11, 15, 17). On sera donc amené à voir dans le Christ monté au ciel un roi-prêtre qui réalise la prophétie en exerçant dans sa condition céleste une médiation sacerdotale souveraine.

A partir de ces textes, l'intention de l'auteur de l'*Epître aux Hébreux* nous paraît plus claire et sa méthode relativement simple. Le régime religieux instauré par le Christ est définitif, son efficacité est parfaite : voilà ce dont il veut nous convaincre. Les écrits inspirés attestent eux-mêmes la caducité de l'ancienne alliance et annoncent les

lignes de son accomplissement : voilà le moyen de persuasion. Il faut donc donner au Christ l'adhésion d'une foi persévérante : voilà la démarche que l'auteur attend de nous, en vue de laquelle il a composé son traité.

Après cela, notre étude s'ordonne d'elle-même, allant, comme il se doit, du plus clair au plus obscur. Qu'est-ce que la rédemption en nous, quel est le résultat objectif de l'incarnation du Fils de Dieu ? Qu'est-ce que la rédemption dans le Christ, en quoi consiste son sacrifice ? Qu'est-ce qui constitue le Christ rédempteur, comment comprendre qu'il soit prêtre ?

### I. UNE ALLIANCE MEILLEURE (7, 21)

Le Christ inaugure une alliance nouvelle entre Dieu et les hommes. Non que l'ancienne institution religieuse soit remplacée par une seconde plus récente, mais de même type. Il s'agit, au contraire, d'une institution neuve, originale, et, pour tout dire, *meilleure* (7, 22 ; 8, 6).

L'alliance est une institution divine : elle a Dieu pour auteur et aboutit à la constitution d'un peuple de Dieu. Ce peuple, appartenant à Yahvé, est voué à une destination religieuse ; il doit donc être considéré comme un peuple sacerdotal et recevoir une consécration, car seul celui qui est consacré peut approcher de Yahvé pour lui rendre ses devoirs (*cf. Nombres*, 16, 5). « L'alliance est un lien : Le peuple aura avec Yahvé le lien particulièrement étroit qui caractérise la fonction sacerdotale »[2].

Israël ne peut donc se passer d'institutions cultuelles. Les lois cérémonielles du Pentateuque en témoignent et notre auteur le rappelle : Moïse inaugure la première alliance dans le sang des animaux (9,18), purifie la tente et les objets du culte (9, 21) au moyen de ce sang, et son geste les voue à leur destination religieuse, leur confère la consécration indispensable. Tel est en effet le sens qu'il faut

2. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris, 1955, p. 172. *Cf. Ex.*, 19, 5-6 ; *Lév.*, 19, 2.

donner au verbe *inaugurer* : il s'agit pratiquement d'une dédicace[3].

*Il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie* (10,14)

Si le Christ inaugure une alliance meilleure, nous serons amenés à comprendre sa mort comme le sacrifice *plus excellent* (9, 27) qui opère la dédicace du sanctuaire de la nouvelle alliance : *Le vrai, celui que le Seigneur, non un homme, a dressé* (8, 2). Le Christ lui-même sera nommé *sanctificateur* (2, 11) et les hommes *qu'il sanctifie* (2,11 ; 10,14) seront nommés *saints* (3, 1 ; 6, 10 ; 13, 24). Bref, son œuvre apparaîtra comme une consécration de l'humanité au *culte du Dieu vivant* (9, 14).

Aussi bien, le verbe *sanctifier* (2, 11 ; 9, 13 ; 10, 10, 14, 19 ; 13, 12) rappelle-t-il l'aspersion de sang et de chrême pratiquée lors de la consécration des prêtres (*Ex.*, 29, 21 ; *Lév.*, 8, 30) et le mot *perfection* qui, sous forme de nom ou de verbe, revient fréquemment dans l'épître, évoque-t-il le rite de leur installation[4].

Certes, à première vue, l'idée de perfection ne recouvre aucun contenu cultuel : est parfait celui qui atteint son but. Rien ne nous interdit de retenir ce sens puisque l'étymologie du terme grec utilisé par l'auteur le suggère, puisqu'il a subi l'influence du judaïsme alexandrin, et, partant, de l'hellénisme. Le Christ conduit l'humanité à sa fin : par

---

3. *Cf.* Spicq, I, p. 373 et II, p. 315 : Ce verbe « doit garder le sens liturgique de *consacrer* qu'il a en 9, 18 ».

4. L'idée de perfection revient dans l'épître en 2, 10 ; 5, 9 ; 7, 11, 19, 28 ; 9, 9 ; 10, 1, 14 ; 11, 40 ; 12, 23. Dans le Pentateuque, douze emplois du nom sur dix-sept, neuf emplois du verbe sur vingt-cinq, sont relatifs à l'installation des prêtres. Voir *Ex.*, 28, 41 et la note de la Bible de Jérusalem. Le verbe *rendre parfait* traduit l'hébreu *remplir les mains*. Il désigne l'acte par lequel Moïse investit Aaron et ses fils du sacerdoce (*Ex.*, 29, 22-24) en déposant dans leurs mains les portions de victime qu'ils devaient offrir à l'autel et en leur faisant accomplir pour la première fois le geste de présentation. Le verbe *remplir les mains* ayant été traduit par *rendre parfait*, le substantif *investiture* fut traduit par *perfection*.

lui, c'est d'ailleurs la dernière parole du crucifié, *tout est achevé* (*Jean*, 19, 30).

Mais en affirmant que le Christ abroge le régime religieux ancien pour lui substituer *une espérance meilleure par laquelle nous approchons de Dieu* (7, 19), l'auteur donne clairement au mot perfection un sens cultuel. Le sacerdoce ni la Loi en effet n'ont procuré la perfection (7, 11, 19) bien qu'elle fût le but avéré de leur institution. Ils sont donc remplacés par l'espérance, fondée sur le Christ, d'accéder à Dieu. Le parallélisme entre perfection et accès à Dieu invite à les identifier. Or *approcher* est le terme technique de la Septante pour désigner l'acte du prêtre qui monte à l'autel pour le sacrifice (*Lév.*, 9, 7-8, etc.). On pourra donc définir le croyant comme celui qui s'avance vers Dieu par Jésus-Christ (4, 16 ; 7, 25 ; 10, 20), c'est-à-dire celui que Jésus-Christ habilite au service de Dieu. *Si, en effet, sang de boucs et taureaux et cendre de génisses — dont on asperge ceux qui sont souillés — les sanctifient en leur procurant la pureté de la chair, combien plus le sang du Christ — qui dans un Esprit éternel s'est présenté lui-même sans tache à Dieu — purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour nous permettre de rendre un culte au Dieu vivant* (9, 13-14).

On saisit alors la conception théologique sous-jacente à l'emploi de ces termes : l'humanité est en route vers le sanctuaire céleste où le Christ a pénétré le premier par son Ascension (8, 1). Elle y sera la communauté de culte parfaite. En attendant, sa marche d'approche est un pèlerinage, ou, mieux, une procession liturgique (12, 22-24). Bref, « la finalité de la nouvelle religion, telle que *l'Epître aux Hébreux* la comprend, est d'établir le culte parfait »[5].

Toutefois, contrairement à celui de l'ancienne alliance, ce culte n'offre aucun aspect rituel. Le chrétien, pendant son pèlerinage, offre sa vie concrète : *la bienfaisance et la*

---

5. E. F. Scott, *The Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, 1922, p. 27.

*mise en commun des ressources* au même titre que la prière de *louange* (13, 15-16) ; il accepte les épreuves quotidiennes qui viennent du Seigneur *pour notre bien et afin de nous faire participer à sa sainteté* (12, 20). Les composantes de sa démarche religieuse, *assurance* (4, 16), *sincérité de cœur* (10, 22), c'est-à-dire intention de ne pas varier dans le don de soi à Dieu, *plénitude de la foi* (10, 22) ou fidélité entière, laissent entendre que son culte est véritablement spirituel. Enfin, dire qu'il recherche *la sanctification sans laquelle personne ne verra le Seigneur* (12, 14), c'est affirmer que sa vie entière prépare le culte parfait de la vision béatifique.

*La purification des péchés* (1, 3)

Mais le service religieux du Dieu vivant est interdit au pécheur ; péché et culte s'excluent au point qu'on définit le premier par ce qui fait obstacle au second : « Est pur ce qui peut approcher de Dieu, est impur ce qui rend inapte à son culte ou est exclu de ce culte »[6]. Toutefois la notion de péché s'est progressivement intériorisée. L'auteur de l'*Epître aux Hébreux* n'insiste pas sur les interdits primitifs et les souillures rituelles, il parle d'*œuvres mortes* (6, 1 ; 9, 14), d'actes accomplis hors de la communion du Dieu vivant.

A cette mort, le Christ nous arrache ; il nous restitue l'intégrité spirituelle perdue et donc la faculté d'*approcher* (...), *les cœurs nettoyés de toutes les souillures d'une conscience mauvaise* (10, 22) ; il *purifie notre conscience des œuvres mortes* (9, 14). *Principe d'un salut éternel* (5, 9), médiateur d'une *alliance éternelle* (13, 20), parce qu'il s'offre *dans un Esprit éternel* (9, 14), *il obtient une rédemption éternelle*[7]. La répétition du terme est signifi-

---

6. *Cf. Bible de Jérusalem*, p. 115, *note b* (à propos de *Lév.*, 11, 1) et, dans l'édition en fascicules, *Lévitique*, p. 10 : La pureté est « la condition nécessaire pour participer à la vie cultuelle et sociale ».

7. Si l'on excepte 11, 35 où il désigne une délivrance purement naturelle, le mot *rédemption* n'est utilisé que deux fois dans l'épitre

cative : le sens purement temporel ne peut en rendre compte. L'auteur intègre le bénéfice de la réflexion alexandrine : l'œuvre du Christ possède une efficacité divine parce qu'elle met en œuvre une énergie spirituelle d'ordre divin[8].

Il ne faut donc pas attacher trop d'importance à l'apparente restriction de 9,15 : *Une mort ayant eu lieu pour la rédemption des transgressions de la première alliance*, *ceux qui sont appelés reçoivent l'accomplissement de la promesse, l'héritage éternel.* La comparaison qui suit permet de l'entendre : sans la mort du testateur le testament est dépourvu de validité, l'héritage n'est pas ouvert. De même la mort d'une victime pour le péché efface les transgressions qui font obstacle à la conclusion d'une alliance nouvelle. Il ne s'agit pas de réduire l'efficacité du sacrifice rédempteur à ces seules transgressions, mais de souligner un autre aspect de cette efficacité. Le péché n'est pas seulement une souillure qui interdit le culte, il est aussi un manquement à l'alliance pour lequel, juridiquement, une réparation s'impose si l'on veut conclure un nouveau pacte, inviolable celui-là, puisqu'il sera fondé sur un sacrifice qui *abolit le péché* (9, 26).

Du coup, le péché deviendra, dans la vie chrétienne, une aberration intolérable, du moins le péché par excellence, l'apostasie, que notre auteur semblera par deux fois (6, 4-6 ; 10, 26-31) déclarer inguérissable, tant la grâce méprisée a de prix à ses yeux.

Cependant l'accès de l'humanité à Dieu s'accomplit en corps. De ce point de vue, le progrès du peuple de Dieu,

---

(9, 12, 15) à propos de la purification des péchés. Le sens générique de 11, 35 permet de comprendre que l'auteur pense la rédemption comme une libération plutôt que comme un rachat, *cf.* Spicq, I, p. 306. Cette position trouve un appui en 2, 14-15, bien que le comment de la libération ne soit pas précisé.

8. *Cf.* Spicq, I, p. 296, note 1 : « Eternel ne signifie pas seulement : sans fin, d'une durée infinie, mais : ayant le pouvoir, l'énergie du monde divin ». *Cf.* 5, 9 ; 6, 9 ; 9, 12, 14, 15 ; 13, 20.

temporel puisqu'il s'agit d'hommes, est un nouvel Exode, le passage d'une patrie terrestre à *une patrie meilleure, c'est-à-dire céleste* (11, 16), à une *cité permanente* (13, 14) qui est l'œuvre de Dieu (11, 6).

*Une vocation céleste* (3, 1)

La *cité du Dieu vivant* (12, 22-24) groupe autour du souverain juge à la fois l'assemblée joyeuse des anges et les esprits des humains déjà morts, que le médiateur de la nouvelle alliance a introduits dans la liturgie céleste. Certes, le sort de ceux qui sont morts après l'intervention du Christ a été meilleur (11, 39-40) : il les a introduits immédiatement dans la gloire. Les morts de l'ancienne alliance ont été contraints d'attendre que le Seigneur y fût passé le premier (6, 20), en précurseur. Mais, dans l'acte unique par lequel le Christ lui-même est entré dans son propre état de perfection, si l'on peut dire (1, 3 ; 5, 9 ; etc.), c'est avec nous qu'ils y sont parvenus et la perfection est la même pour eux que pour nous.

Aussi bien avons-nous déjà en quelque manière obtenu d'accéder à cet ordre de choses (12, 22), bien que nous ne puissions nous compter parmi les rangs des *esprits des justes rendus parfaits* (12, 23). Dès maintenant *nous recevons la possession d'un royaume inébranlable* (12, 28), car la perfection est atteinte à jamais, pour le Christ comme pour ceux qu'il sanctifie dans le temps. Certes il reviendra *pour donner le salut à ceux qui l'attendent* (9, 28), mais il est *aujourd'hui le même qu'hier et le sera à jamais* (13, 8). L'objet de notre espérance est donc vraiment actuel, s'il demeure pour nous invisible : le *repos de Dieu*, fête sacrée, *repos du septième jour* (3,7 - 4, 11), nous est véritablement ouvert.

*Courir avec endurance l'épreuve qui nous est proposée* (12, 1)

Mais, en attendant d'y accéder, comme jadis les Hébreux en route vers le pays de Canaan, nous devons fournir une longue marche d'épreuve et nous risquons en

permanence une *lassitude de l'âme* qui pourrait nous porter à *défaillir* (12, 3). *Le péché nous assiège* (12, 1), véritable faux-pas (2, 2), chute sur le côté de la route (6, 6), désobéissance à la Parole qui indique le chemin (2, 2 ; 3, 18-19 ; 4, 6), *égarement* donc[9]. A la limite le pécheur risque de *se détacher du Dieu vivant* (3, 12). Aussi l'apostasie est-elle toujours présente à la pensée de l'auteur comme le risque majeur, le péché, pour ainsi dire, absolu.

Du coup, il nous exhorte essentiellement à faire preuve de persévérance, c'est-à-dire à croire, à obéir à la Parole, à ne pas négliger le salut (2, 3-4 ; 3,7 - 4, 11), à progresser avec courage sur la bonne route.

Nous pouvons fournir cet effort : n'avons-nous pas un entraîneur, un chef de cordée, *celui qui guide notre foi et la mène à la perfection, Jésus* (12, 2). Si, constamment et attentivement, nous tenons nos regards fixés sur lui qui fraye le chemin et marche en tête, nous aurons le courage d'avancer. Nous sommes ses associés, nous *partageons* son destin dès l'instant où nous lui donnons notre confiance et faisons l'effort de conserver cette confiance dans sa solidité initiale jusqu'à la fin de notre course (3, 14).

En lui donc s'*ancre* (6, 19-20) notre espérance, et si faibles (4, 14) que nous puissions être, notre progression relève de lui, puisqu'il nous est toujours possible d'*avancer avec assurance vers le trône de la grâce, afin d'obtenir miséricorde et de trouver grâce pour une aide opportune* (4, 16).

Tel est le résultat de l'*oblation unique* par laquelle le Seigneur *a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie* (10, 14). Il nous faut maintenant comprendre cette oblation.

### II. UN MINISTÈRE PLUS ÉLEVÉ (8, 6)

Contrairement à ce qu'on pense à première lecture, dans

---

9. *Cf.* 5, 2 où *ignorants* et *égarés* sont pratiquement synonymes, car le mot *ignorant* traduit dans la Septante un verbe hébreu dont le sens est *errer*. Voir SPICQ, II, p. 108.

la méthode typologique de notre auteur le détail compte peu. Il ne s'intéresse pas à la liturgie du Temple de Jérusalem, ses références renvoient exclusivement au Pentateuque. Il ne se soucie pas d'exactitude, abrège et résume volontiers: *Ce n'est pas le moment de parler de tout cela en détail* (9,5). En décrivant l'expiation il néglige totalement le rite du bouc émissaire (*cf. Lév.*, 16). Il confond volontairement (9, 15-28) l'inauguration de l'alliance (*Ex.*, 24, 1-8) et la dédicace du sanctuaire (*Ex.*, 29, 6). Il n'y a donc pas lieu d'insister.

Mais, s'il ne traite pas chaque détail comme une allégorie, il tient fermement à la perspective la plus profonde du rituel lévitique. La mort sanglante de Jésus le contraint de négliger tout autre rite que l'aspersion de sang pour expliquer le sacrifice rédempteur. Rappelons-en la signification.

*Le sang de l'alliance* (9, 20)

*La vie de la chair est dans le sang* (*Lév.*, 17, 11) ; *la vie de toute chair, c'est son sang* (*Lév.*, 17, 14) ; *le sang, c'est l'âme* (*Deut.*, 12, 23). Tel est le principe fondamental de la théorie sacrificielle de l'Ancien Testament : le sang versé contient encore la vie ou âme. C'est pourquoi le sang d'Abel crie vers Dieu (*Gen.*, 4, 10) ; c'est pourquoi Dieu, maître de la vie, s'est réservé le sang de façon exclusive. Il a donné le corps des animaux à l'homme pour aliment de sa propre vie, mais non le sang, car on ne doit pas se nourrir d'une vie qui n'appartient qu'à Dieu : *Tu ne dois pas manger l'âme avec la chair* (*Gen.*, 9, 4 ; *Deut.*, 12, 23).

Ainsi considéré comme chose vivante et propriété de Dieu, le sang devait normalement être tenu pour sacré et réservé aux engagements solennels. Tout pacte était donc scellé dans le sang puisqu'il créait une sorte de vie commune. « L'idéal entre deux contractants eût été de boire le sang l'un de l'autre »[10] afin d'acquérir cette fraternité

---

10. Médebielle, Article *Expiation* dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, II$^{T}$, col. 30.

raciale qui est la seule alliance véritable parce qu'elle est la communion naturelle dans une même vie, un même sang. Le *sang de l'alliance* (9, 20) étant censé créer entre les contractants une âme commune, il devait normalement être réservé à l'autel pour y témoigner de toute volonté d'alliance avec Dieu.

Si, en effet, donner son sang, c'est donner sa vie, restituer à Dieu la vie d'une créature en versant son sang sur l'autel ne peut avoir qu'un sens : manifester par la substitution d'une victime à l'offrant qu'on accepte la condition de créature, qu'on reconnaît le souverain domaine du créateur et qu'on désire vivre en amitié avec lui.

Mais, puisque l'effusion de quelques gouttes de sang (dans la circoncision, par exemple) pouvait suffire à signifier l'alliance établie, les rites où la victime était mise à mort, vidée de son sang, ne pouvaient symboliser que l'acceptation de la mort, conséquence et peine du péché. Dès lors si, dans le sacrifice, le sang versé n'évoquait pas le châtiment à subir mais la communion recherchée, l'immolation, par contre, se chargeait naturellement de la signification pénale : l'expiation du péché n'était pas le fruit d'une simple oblation, mais de l'oblation de la vie d'une victime dont la mort représentait la mort encourue par le pécheur. L'homme acceptait de mourir pour Dieu, Dieu recevait l'homme en sa communion. Le signe en était la libération, au profit de l'homme, de la vie d'une victime en pleine vigueur et intégrité physique[11]. L'unique mot d'*effusion* (9, 22) exprimait à la fois l'immolation préalable et l'aspersion de sang dans le sanctuaire ou sur l'autel, l'acceptation par l'homme de la mort et le don par Dieu de la vie, le désir non seulement d'être purifié, mais aussi — les deux sont inséparables — celui d'être consacré, réintégré dans la communion avec Dieu.

---

11. L'aspersion de sang « libérait au profit du peuple virtuellement mort la puissance de vie qui y était renfermée » (E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 238).

Aussi, tandis que l'immolation pouvait être le fait d'autres ministres du culte, l'aspersion de sang était réservée au prêtre. De ce fait, il était spécialement lié au sanctuaire où il devait accomplir le geste essentiel de son ministère, où il avait seul droit de pénétrer, alors même que tout le peuple aspirait à rencontrer Yahvé dans le Temple et cherchait la pureté sans laquelle cette rencontre eût été plus que stérile, néfaste[12].

*Ministre du sanctuaire véritable* (8,2)

Jésus meurt. Ressuscité, il se manifeste pendant quarante jours. L'Eglise comprend qu'il est exalté à la droite de Dieu. Lui-même ayant laissé entendre au cours de la Cène que sa mort serait un sacrifice pour le péché, il paraît naturel de comprendre l'exaltation de son humanité comme l'accès d'un prêtre au sanctuaire véritable, et sa mort comme l'immolation préalable.

Mais cette démarche intellectuelle impose de purifier les conceptions anciennes du geste sacrificiel. En effet, le Christ inaugure l'alliance meilleure qui, fondée sur de meilleures promesses, établit le culte parfait. Son ministère doit donc être plus élevé.

Aussi bien — voici le point fondamental (8, 1) — le sanctuaire où il pénètre n'est pas le sanctuaire terrestre, mais *le vrai, celui que le Seigneur, non un homme, a dressé* (8, 2). Cette opposition est caractéristique : elle exprime clairement la discontinuité qui existe entre les deux alliances du point de vue cultuel. L'une est neuve parce que ses institutions cultuelles et son sanctuaire sont d'ordre céleste, l'autre est vieille parce que les siens appartiennent *à ce bas monde* (9, 1). Non qu'ils soient sans valeur : ils sont une *ombre*, une *copie* de la réalité et,

---

12. *Cf.* E. Jacob, *op. cit.*, p. 209-212 et R. de Vaux, *Le Sacerdoce de l'Ancien Testament*, dans *La Vie Spirituelle, Supplément*, t. 46 (1936), p. [129]-[147].

comme tels, nous permettent d'en comprendre le sens, faute de l'avoir contemplée.

Or, si le Christ est entré dans le sanctuaire véritable, il est notable qu'il ne le quitte plus, à l'inverse du Grand-Prêtre juif. Celui-ci devait y pénétrer chaque année ; c'est donc qu'il n'y pouvait séjourner : *L'Esprit-Saint montrant ainsi que la voie du sanctuaire céleste n'est pas ouverte, tant que le premier tabernacle subsiste* (9, 8). Certes, le Christ *se montrera une seconde fois, non plus pour expier le péché, mais pour donner le salut à ceux qui l'attendent* (9, 28) mais *il est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire* (9, 12) *afin d'être* maintenant *visiblement présent, et pour nous, devant la face de Dieu* (9, 24), *toujours vivant pour intercéder en notre faveur.*

On notera que, si le Christ est entré dans le sanctuaire céleste *sans se servir du sang de boucs et de jeunes taureaux, mais avec son propre sang* (9, 12), il n'est pas question un seul instant d'une aspersion de sang : le Christ se tient en présence de Dieu, il intercède en permanence. Pas un geste matériel : il faut seulement penser à la prière qu'évoque ce mot : « La requête d'une personne autorisée plaidant le bon droit d'un protégé »[13].

*L'unique oblation* (10, 14)

Encore faut-il donner la raison de cette intercession, fonder le droit du Christ à pénétrer dans le sanctuaire céleste et à y demeurer. En un mot, Jésus est la victime parfaite. Si le sang des animaux a pu obtenir une efficacité d'ordre rituel, *combien plus le sang du Christ — qui dans un Esprit éternel s'est présenté lui-même sans tache à Dieu — purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour nous permettre de rendre un culte au Dieu vivant* (9, 14).

Si l'oblation de l'homme Jésus revêt une valeur absolue, c'est qu'il ne donne rien d'autre que lui-même, un être

---

13. Spicq, II, p. 198.

totalement libre et non un substitut animal contraint, un être d'une intégrité morale sans commune mesure avec l'intégrité physique des victimes animales. Son acte en effet s'enracine dans la personnalité unique du Fils de Dieu, et cela explique la perfection et l'existence même d'un pareil don de soi : le prêtre est identique à la victime et la victime comme le prêtre appartient au monde divin.

On comprend alors que l'efficacité soit parfaite et l'offrande unique. Tout se passe en effet dans une conscience spirituelle dont les dispositions demeurent dans la gloire, dans une conscience parfaitement ouverte sur le mystère de Dieu. Jésus s'offre *dans un esprit éternel.*

Qui plus est, cette oblation intérieure, pour avoir été totalement achevée au Calvaire, n'en a pas moins été entière dès le début de la vie du Christ. *En entrant dans le monde le Christ dit : Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation; mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit : voici, je viens — car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du Livre — pour faire, ô Dieu, ta volonté* (...) *Et c'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ une fois pour toutes* (10, 5-7, 10).

La vie du Christ fut donc une oblation permanente, un acte posé *une fois pour toutes* : en entrant dans le monde il sut que Dieu voulait sanctifier les hommes par sa médiation, il adhéra irrévocablement à cette volonté qui l'instituait sauveur de ses frères, dût la réalisation de ce plan le conduire à la mort. En cette adhésion parfaite consiste son sacrifice.

La mort manifeste donc l'obéissance, la consécration de la vie offerte ; son ascension, sa condition glorieuse et son retour en gloire manifestent la puissance de l'intercession, c'est-à-dire l'efficacité parfaite de l'oblation.

L'analogie de ces situations avec les gestes rituels du pontife hébraïque permet donc la lecture typologique de l'Ancien Testament. Mais finalement l'admirable pédagogie divine selon laquelle le Fils de Dieu fait chair est passé

par toutes les étapes convenables, et notamment par la mort, avant d'aboutir dans la gloire, paraît surtout avoir été voulue pour mettre mieux en valeur l'intériorisation absolue de la religion qui doit désormais consacrer la vie humaine : Jésus est vraiment *celui qui guide notre foi et la mène à la perfection* (12, 2).

Le ministère des prêtres de l'ancienne alliance ne pouvait s'élever si haut. Ils présentaient, certes, *offrandes et sacrifices pour le péché* (5, 1), mais ces rites étaient trop charnels (9, 10) et, de ce fait, inefficaces (10, 4). S'il en eût été autrement on eût cessé de les offrir. Toutefois, l'homme ayant tendance à oublier sa condition pécheresse, ils maintenaient le souvenir du péché (10, 3) et donc annonçaient par le seul fait de leur existence la purification à venir. Leur insertion dans le contexte charnel des observances alimentaires et hygiéniques, en dénonçant leur efficacité tout extérieure, laissait prévoir *le temps de la réforme* (9, 10).

Finalement, Dieu l'avait voulu ainsi : la Loi devait n'avoir que *l'ombre des biens à venir, non la substance même des réalités* (10, 1), mais les prophètes, en répétant à temps et à contre-temps que les dispositions du cœur formaient l'âme du sacrifice (*1 Sam.*, 15, 22 ; etc.), laissaient prévoir ce que serait l'oblation du Christ : elle dure toute une vie humaine ; elle n'est jamais reprise ; aucune circonstance de la vie ne la dément. Cette intégration parfaite de la vie de Jésus dans l'absolue fermeté d'une intention religieuse unique pose notre dernière question : comment le Christ peut-il être *un tel grand-prêtre* (8, 1) ?

### III. UN PRÊTRE SI GRAND (10, 21)

Lorsqu'il nomme Jésus-Christ *le Grand-Prêtre de notre profession de foi* (3, 1), l'auteur de l'*Epître aux Hébreux* se réfère à la seule conception du sacerdoce qui puisse être vraie : celle que Dieu a révélée. En dehors du Christ et des ministres de l'ancienne alliance, il n'est pas de sacerdoce agréé de Dieu. Avant d'expliquer le sacerdoce de Jésus-

Christ l'auteur récapitule donc l'enseignement de l'Ancien Testament.

*Tout grand-prêtre en effet, pris du milieu des hommes, est établi pour intervenir en faveur des hommes dans leurs relations avec Dieu, afin de présenter offrandes et sacrifices pour les péchés* (5, 1).

La fonction sacerdotale est relative aux actes dans lesquels l'homme accepte et atteste son appartenance radicale à Dieu, sa dépendance religieuse : les dons ou sacrifices d'actions de grâces et les sacrifices pour les péchés. Le prêtre est donc médiateur de la communion de l'homme avec Dieu.

Fonctionnellement situé entre ces deux termes, il doit faire preuve de qualités qui l'habilitent à remplir efficacement sa fonction.

*Pris au milieu des hommes* (5, 1)

Ainsi la communauté de nature avec ceux qu'il doit représenter ne suffit-elle pas : il faut aussi du cœur pour se charger de leur cause.

*Il peut ressentir une commisération naturelle pour les ignorants et les égarés, puisqu'il est lui-même enveloppé de faiblesse, et, qu'à cause d'elle, il doit présenter pour lui-même des sacrifices pour le péché, comme il le fait pour le peuple* (5, 2-3).

Le prêtre ne peut être un fonctionnaire. Il doit s'engager vis-à-vis des personnes auxquelles profite son ministère, et, pour cela, leur manifester une sympathie compréhensive qui apprécie affectivement leur situation concrète de pécheurs : il s'agit de *leurs relations avec Dieu*, réalité plus importante que nulle autre : leur fin dernière.

En cette circonstance, le prêtre de l'ancienne alliance était, en vertu de sa propre expérience spirituelle, capable de faire preuve de cœur : pour avoir lui-même péché, il connaissait la misère humaine, cette prédisposition à céder à la tentation, à remettre en cause l'engagement religieux, *faiblesse* morale devant les épreuves auxquelles est soumis l'homme qui marche vers Dieu (*cf. 2 Cor.*, 11, 30). De ce

fait, il pouvait présenter des sacrifices pour le péché du peuple avec autant de cœur que pour ses propres péchés.

*Appelé par Dieu* (5, 4)

S'il est *pris parmi les hommes*, le prêtre n'est pourtant pas élu par eux : *Nul ne s'arroge cet honneur, on y est appelé par Dieu absolument comme Aaron* (5, 4).

Cette affirmation inexpliquée se comprend aisément : puisque le prêtre doit se présenter *devant la face de Dieu* (9, 24), Dieu seul peut *l'appeler, l'établir* (5, 1), lui *attribuer la gloire de devenir grand-prêtre* (5, 5). Ceux-là seuls qu'une autorité agrée accèdent jusqu'à elle. Le sacerdoce est donc l'œuvre de Dieu : il relève de sa seule initiative. Certes, des *convenances* (2, 10 ; 7, 26) fondées sur la nature des choses s'imposeront : établi au bénéfice des hommes, le prêtre devra être pris parmi les hommes et sympathiser avec eux ; devant se présenter à Dieu, il faudra qu'il soit *saint, innocent* (7, 26). Mais Dieu seul le choisira, l'établira, parce que lui seul sait ce qu'il nous faut et ce qui lui convient, parce que, en définitive, son bon plaisir comporte la collaboration active d'un médiateur à son dessein de grâce[14]. Nous allons le vérifier dans le cas exemplaire de Jésus-Christ.

*Selon l'ordre de Melchisédech* (5, 10)

Dieu appelle donc l'homme Jésus au sacerdoce : *Ce n'est pas le Christ qui s'est attribué lui-même la gloire de devenir Grand-Prêtre, mais il l'a reçue de celui qui lui a dit : Mon fils, c'est toi ; moi-même, aujourd'hui, je t'ai engendré ; comme il dit encore ailleurs : Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech* (5, 5-6).

---

14. *Cf.* E. Jacob, *op. cit.*, p. 236, note 1 : « Nous ne pensons pas qu'il soit possible d'opposer dans l'A. T. l'expiation comme un moyen humain agissant magiquement et le pardon, geste librement consenti par Dieu ; les moyens d'expiation sont toujours présentés comme *confiés à l'homme par Dieu* pour concrétiser son pardon » (c'est nous qui avons souligné).

De ces deux citations, la seconde, longuement commentée au chapitre septième, est la plus facile à comprendre.

L'argument qui fait intervenir Melchisédech est assez singulier. Argument dialectique, il sert « en premier lieu à discréditer le sacerdoce lévitique du temps passé »[15]. Puisque le sacerdoce du Christ est un sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech, comme l'atteste le Psaume, il est nécessairement supérieur à celui d'Aaron. Le premier en effet transcende le second. De fait, Melchisédech a reçu d'Abraham la dîme de son butin, et, comme le clan est dans l'ancêtre (7, 9-10), ce sont les lévites qui ont de la sorte payé la dîme à cet étranger (7, 5-6). En outre, Melchisédech a béni Abraham, le détenteur des promesses : il lui est donc supérieur.

Argument typologique, il permet, une fois le Christ paru, de reconnaître au sacerdoce de Melchisédech des qualités qui expliquent pourquoi le sacerdoce du Christ l'emporte sur le sacerdoce lévitique.

Ce n'est pas en effet le Christ qui est semblable à Melchisédech, c'est Melchisédech qui est *assimilé au Fils de Dieu* (7, 3). Aussi son sacerdoce n'offre-t-il pas grand intérêt par lui-même. Ressemblance n'implique d'ailleurs pas égalité : le Christ est, selon l'ordre de Melchisédech, prêtre *pour l'éternité ;* Melchisédech ne fait que demeurer prêtre *sans interruption*[16], c'est-à-dire sans que personne paraisse lui transmettre le sacerdoce ou le recevoir de lui, sans s'insérer dans une lignée sacerdotale[17]. Autrement dit le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech n'est pas un droit héréditaire, mais un droit personnel.

---

15. J. MOFFAT, *The Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, 1924, p. XXXII.

16. Le P. Spicq traduit ici (7, 3) *éternellement*. Mais l'auteur use d'un autre terme. Il semble préférable de retenir cette nuance.

17. Cette affirmation d'un sacerdoce perpétuel de Melchisédech se fonde sur le silence de l'Ecriture au sujet de sa naissance, de sa mort et de sa généalogie. Ce silence est interprété suivant le principe rabbinique : ce qui ne se trouve pas dans l'Ecriture n'a pas d'existence réelle, *quod non in Torah non in mundo*.

Tel est précisément le principe qui va expliquer la supériorité du sacerdoce du Christ : *Ce nouveau prêtre, suscité selon la ressemblance de Melchisédech, l'est devenu non d'après la règle d'une prescription charnelle, mais selon la vertu d'une vie impérissable* (7, 15-16).

Le sacerdoce lévitique est héréditaire ; on est prêtre parce qu'on appartient à telle tribu. La naissance prescrit la fonction à la personne : telle est la loi. Il n'est pas étonnant que cette prescription manifeste *sa faiblesse et son inutilité* (7, 18) : la succession héréditaire multiplie des prêtres aussi impuissants les uns que les autres (7, 13). Puisque *la mort les empêche de durer* (7, 23) leur service ne peut être que provisoire[18].

Le Christ par contre est prêtre *pour l'éternité*. Il possède en effet *la vertu d'une vie impérissable*. Autrement dit, à la force légale du règlement qui réserve le sacerdoce aux seuls fils de Lévi, s'oppose le dynamisme qui caractérise sa personnalité. A l'arbitraire s'oppose la vie, à la chair périssable l'être divin indestructible. Aussi possède-t-il un sacerdoce *intransmissible* (7, 24) qui lui permet de demeurer dans le sanctuaire céleste jusqu'à ce qu'il ait *sauvé de façon définitive ceux qui par lui s'avancent vers Dieu* (7, 25).

Toutefois le dynamisme de vie impérissable qu'il faut bien reconnaître au Christ exalté à la droite de Dieu ne l'a pas empêché de souffrir la mort. Qu'est-ce à dire ?

La mort du Christ n'a pas le même sens que celle des autres prêtres. *La loi, en effet, établit comme Grands-Prêtres des hommes sujets à la faiblesse ; mais la parole du serment — postérieur à la Loi — établit le Fils rendu parfait pour l'éternité* (7, 28).

---

18. E. JACOB, *op. cit.*, p. 201, oppose ainsi le roi et le prophète d'une part au prêtre d'autre part : « Ceux-ci avaient avec Dieu un lien immédiat, le premier par son intronisation, le second par sa vocation ; le lien du prêtre avec la divinité est uniquement d'ordre institutionnel ».

C'est le diable en effet *qui a la puissance de la mort* (2, 14) et l'impose aux hommes. Comme Fils, Jésus n'y est pas sujet. S'il la subit, ou plutôt s'il en *goûte*, s'il la *souffre* (2, 9), c'est que cette expérience doit finalement tourner *par grâce de Dieu au bénéfice de tous.* L'auteur n'hésite pas à souligner *ce qu'a souffert celui qui a supporté de la part des pécheurs une si grande opposition contre sa personne* (12, 3). Par là il met en un plus haut relief le mérite de l'obéissance dont l'exaltation est le fruit: *Nous voyons Jésus couronné de gloire et d'honneur*, parce qu'il a souffert la mort (2, 9). Il a été *rendu parfait par des souffrances* (2, 10).

Telle est donc en définitive la supériorité de Jésus sur les prêtres lévitiques ; la mort est chez eux faiblesse, fruit du péché ; par contre elle est pour lui une étape vers la perfection. Grâce à sa personnalité divine, Jésus, en droit inaccessible à la mort, entraîne son humanité dans la gloire en acceptant une mort indue. De ce fait il arrache les mortels à leur esclavage et leur confère, à leur tour, la perfection.

On comprend alors pourquoi la citation du *Psaume* 2 précède la citation du *Psaume* 110, bien que le terme de prêtre n'y paraisse pas. Elle indique nettement le principe de l'efficacité absolue et de la dignité incomparable du sacerdoce de Jésus-Christ, prêtre unique parce que Fils unique de Dieu.

Aussi ce sacerdoce, bien mieux que celui de Melchisédech, est-il royal. « Le roi est le canal des bénédictions divines ; c'est lui qui assure réellement la vie du peuple, qui serait voué au désastre en dehors de sa présence »[19]. Combien plus le Christ ! Après avoir accompli la fonction médiatrice du prêtre qui « s'exerce davantage dans la direction opposée, celle qui va de l'homme à Dieu »[20], *il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut*

---

19. E. Jacob, *op. cit.*, p. 191.
20. Id., *Ibid.*, p. 202.

*éternel* (5, 9). Aussi mérite-t-il les titres d'*Apôtre et Grand-Prêtre de notre profession de foi* (3, 1) et sa fidélité *à celui qui l'a fait* (3, 2), fidélité du Fils établi par Dieu *à la tête de sa propre maison* (3, 6), explique-t-elle la suprême convenance de son sacerdoce : le prêtre que Dieu nous donne est *saint, innocent, séparé désormais des pécheurs, élevé plus haut que les cieux* (7, 26), bref, *le Fils rendu parfait pour l'éternité* (7, 28).

*En tout semblable à ses frères* (2, 17)

Mais ce Fils de Dieu n'en est pas moins profondément solidaire de notre destin humain. *C'est lui qui, aux jours de sa vie mortelle, ayant présenté avec une violente clameur et des larmes, des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé en raison de sa piété, tout Fils qu'il était, il apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance* (5, 7-8).

Jésus a horreur de la mort puisqu'il prie *celui qui peut le sauver de la mort.* Non qu'il demande formellement la grâce d'échapper à la mort. Plutôt prie-t-il pour recevoir la force de passer par la mort, de réaliser le destin qu'il a accepté, et cette demande religieuse est exaucée. Car cette mort est liée à la volonté de salut que le Christ vient accomplir et à laquelle il adhère inébranlablement. Mais cette adhésion parfaite ne va pas sans déchirement intérieur, sans que l'obéissance lui coûte. *Tout Fils qu'il est,* parfaitement obéissant donc, il expérimente intégralement la condition de l'homme qui cherche à faire dans le royaume du prince de ce monde la volonté de Dieu. Certes, il fournit la preuve de sa fidélité. Mais, pour spontanée et absolue qu'elle soit, cette fidélité n'est pas agréable à vivre. La souffrance lui arrache *une violente clameur et des larmes.* Luc (22, 44) parlera d'une sueur de sang. Comme le Christ est proche de nous !

Toutefois cette proximité comporte une limite essentielle dont seule une conception erronée de la solidarité pourrait faire une objection : *Il a été éprouvé en tout,*

*conformément à sa ressemblance avec nous, à l'exception du péché* (4, 15).

Jésus supporte jusqu'au bout l'affrontement des forces mauvaises qui l'incitent à trahir sa mission. Il vit donc notre épreuve plus intensément que nous. Lui seul sait la gravité du péché, puisqu'aucun de nous ne peut dire : J'ai résisté jusqu'au sang, toujours (*cf.* 12, 4). A dire vrai, le pécheur ne comprend pas sa misère spirituelle aussi parfaitement que le saint. Au paroxysme de la sympathie du juste pour le pécheur, Jésus voit et hait le péché comme Dieu le voit et le hait, tout en expérimentant, indûment, dans sa nature humaine l'horreur de ses conséquences : la souffrance et la mort. A ce point culminant de l'obéissance qu'il a vouée à son entrée dans le monde et développée dans les situations multiples de l'enfance, de l'adolescence, de la maturité et de la vie publique, Jésus est pratiquement initié à sa vocation de sauveur : il sait en Dieu quel mal moral le péché fait à l'homme, et dans sa chair quel mal pénible peut éprouver le pécheur qui en porte les conséquences. Désormais, il est un sauveur accessible à n'importe quel homme, fût-il le plus souillé. Il n'est pas seulement capable d'une indulgence raisonnable mais *miséricordieux et fidèle* (2, 7), parfaitement apte à exercer son ministère de pardon jusqu'à l'abolition de la misère spirituelle de l'humanité.

Nous comprenons alors le plan de Dieu (2, 10-18). Créateur et fin de l'univers, il veut *conduire à la gloire un grand nombre de fils*, sous la conduite d'*un chef chargé de les guider vers leur salut*. Mais ce chef, ce roi doit être un *sanctificateur*, c'est-à-dire un prêtre. Objectivement, il doit arracher les frères que Dieu lui donne à la mort et au diable qui en est le maître, c'est-à-dire au péché. Il va donc offrir pour cela l'obéissance de sa vie humaine sacrifiée.

Mais cette *passion qui constitue son épreuve* le rend capable de *venir en aide à ceux qui sont éprouvés*. Subjectivement en effet le retour vers Dieu comporte pour les hommes une épreuve, une route au Désert, où se purifie

l'obéissance de la foi. Dieu ne donne pas seulement le salut comme un cadeau : il le fait aussi mériter comme une récompense. Si notre Grand-Prêtre doit nous aider à vivre cette épreuve il doit lui-même en faire l'expérience. Le sacerdoce implique une solidarité rigoureuse. *Le sanctificateur et les sanctifiés forment un seul tout*[21].

L'obéissance de Jésus constitue donc à la fois son sacrifice et son épreuve : elle unit les hommes à Dieu, elle unit Jésus à ses frères. En lui convergent l'institution sacerdotale et la vocation prophétique. Le prêtre était institué légalement, le prophète appelé personnellement ; Jésus est appelé au sacerdoce personnellement. Le prêtre devait intercéder et le prophète transmettre la Parole ; Jésus, Fils de Dieu, est la Parole vivante et l'intercesseur souverain. Les prophètes éprouvaient l'action de Dieu jusqu'à *jouer* leurs paroles en des actes quasi sacramentels et rédempteurs[22] ; les prêtres accomplissaient le service rituel du sanctuaire ; Jésus éprouve ce qu'il en coûte d'obéir, de conformer sa vie aux paroles que Dieu inspire, et cette obéissance constitue le sacrifice qui rend inutiles tous les rites. Les instruments de la communion avec Dieu étaient, dans l'ancienne alliance, imparfaits et divers ; en Jésus ils s'unifient et sont portés à leur perfection. *Apôtre et Grand-Prêtre* (3, 1) si on le considère par rapport à la communauté de salut, il est, par rapport à la foi des croyants, *celui qui la guide et la mène à la perfection* (12, 2). Roi pour gouverner, prêtre pour intercéder, prophète pour entraîner, en un mot le *grand Pasteur des brebis* (13, 20).

★

Un mot résume tout, le maître-mot de cette épître : perfection. La communauté de la nouvelle alliance aura atteint la perfection lorsque chacun de ses membres participera à la liturgie céleste. Mais en Jésus-Christ cette grâce

---

21. Traduction possible de 2, 11.

22. *Cf.* E. Jacob, *op. cit.*, p. 194 ss.

lui est déjà donnée. Chaque pèlerin d'ici-bas peut régler sa vie sur la fidélité de Jésus ; vivre à plein la persévérance où s'exprime le culte spirituel de l'Eglise pérégrinante. Alors l'intercession miséricordieuse du Christ le conduit à la perfection de la foi et de la gloire.

L'économie chrétienne est donc définitive. Elle le doit au fait que l'énergie propre à Dieu s'y manifeste dans toute la plénitude requise pour que les actions salvatrices n'aient pas à être renouvelées, pour que leurs effets ne puissent perdre de leur vigueur avec le temps. Dans le Christ, Dieu invente la manière la plus parfaite de s'unir l'humanité : il réintègre l'œuvre des six jours dans son repos éternel par la médiation du Verbe incarné dont la personnalité puissante achève l'univers.

Claude BOURGIN, o. p.

## RECTIFICATION

*M. l'Abbé Girault désire apporter une précision à son article* Quatre siècles de catéchisme, *paru dans le n°* 35. *Les lignes* 9 *à* 11 *de la p.* 25 *doivent être remplacées par le texte suivant :*

> Une date capitale pourtant : celle où la langue de l'Eglise perd sa priorité dans l'enseignement de la lecture, au profit de la langue populaire. Signe infime, mais significatif d'une mutation de civilisation. En 1720 — par quelques lignes qui consacrent une pratique déjà effective — la *Conduite des Ecoles* de saint Jean-Baptiste de la Salle, puis, plus longuement, en 1724, l'anonyme *Essai d'une Ecole Chrétienne*, jalonnent ce tournant particulièrement hardi...

# LE CHRIST-AGNEAU, RÉDEMPTEUR DES HOMMES

S'adressant aux fidèles d'Asie Mineure, saint Pierre écrivait : « Sachez que ce n'est par rien de corruptible, argent ou or, que *vous avez été rachetés* de la vaine conduite héritée de vos pères, mais *par un sang précieux*, comme *d'un agneau* sans reproche et sans tache, *le Christ* » (*1 Pierre*, 1, 18-19). Ce texte est vénérable entre tous. Avec beaucoup d'exégètes, catholiques ou non, nous pouvons admettre qu'il fait partie d'une homélie baptismale prononcée au plus tard vers l'an 60[1]. Comme son auteur s'est conformé à un schème de catéchèse baptismale stéréotypé, dont on trouve par ailleurs des traces dans d'autres écrits du Nouveau Testament, spécialement dans les lettres de saint Paul et de saint Jean, ce texte nous transmet l'enseignement commun de l'Eglise au temps de la première génération chrétienne, dans les premières décades du christianisme. Dès cette époque, on enseignait aux catéchumènes qu'ils avaient été rachetés par le sang du Christ, agneau immaculé. Quel est le sens de cette affirmation ? Pour le comprendre, analysons successivement les diverses expressions utilisées par l'homéliste.

## *Le Christ-agneau*

Tout d'abord, le Christ est comparé à un agneau sans reproche et sans tache. C'est évidemment une figure de

---

1. Sur ce problème, *cf.* M.-E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, dans *Revue Biblique*, 1956, pp. 182-208 et 1957, pp. 161-183.

l'Ancien Testament qui est reprise ici et, avec raison, les commentateurs ont songé à l'agneau pascal dont il est parlé en *Exode*, 12. Plusieurs traits en effet suggèrent ce rapprochement. Le double qualificatif de « sans reproche et sans tache » correspond au « sans tare » de *Ex.*, 12, 5[2]; ajoutons la mention du sang (*cf. Ex.*, 12,7) et la prescription de « ceindre ses reins » (1, 13 ; *cf. Ex.*, 12, 11). Mais, plus encore, le thème de l'agneau pascal est suggéré par tout le contexte qui développe, de 1,13 à 2,10, une typologie baptismale de l'Exode très minutieuse[3] : l'ensemble des chrétiens, délivré par le sang de l'agneau pour aller offrir à Dieu un sacrifice spirituel (2,5 ; *cf. Ex.*, 3,18 ; 5, 1-3 ; 12,31), est appelé à former le nouveau peuple de l'Alliance (2, 9; *cf. Ex.*, 19, 6), régi par la Loi de sainteté dérivée du Décalogue (1, 16 ; *cf. Lév.*, 19, 2. *1 Pierre*, 1, 22 ; *cf. Lév.*, 19, 18) dont la caractéristique essentielle est l'obéissance à la Parole de Dieu (1, 2, 14, 22; *cf. Ex.*, 19, 5, 8 ; 24, 7-8). C'est donc essentiellement dans la perspective de cette typologie baptismale de l'Exode qu'il faudra interpréter notre rédemption par le sang du Christ : le Christ est le nouvel agneau pascal grâce auquel les hommes ont été rachetés d'une servitude dont celle d'Egypte était le type et la préfiguration.

### *La Rédemption*

Ce terme même de rédemption d'ailleurs évoquait nécessairement le thème de l'Exode pour une oreille juive. Le verbe grec, comme les deux verbes hébreux auquel il correspond dans la traduction des Septante, signifie proprement : *racheter au moyen d'une rançon*. Il est couramment employé dans les textes législatifs du Pentateuque pour signi-

---

2. Le qualificatif grec utilisé dans *1 Pierre*, 1, 18 est celui que la Septante utilise d'ordinaire pour traduire le qualificatif hébreu de *Ex.*, 12,5.

3. Après le R. P. Daniélou, j'ai développé ce thème dans l'article: *La typologie baptismale dans la première épître de saint Pierre*, dans *La Vie Spirituelle*, avril 1956, pp. 339-352.

fier le rachat des captifs ou des esclaves. Mais, dans la tradition biblique, le thème avait reçu une application très spéciale : le rachat d'Israël captif. Dans le cantique que la tradition (vers 622 ?) met sur les lèvres de Moïse aussitôt après qu'il eut passé la mer Rouge avec les Israélites, il est affirmé explicitement : « Ta grâce a conduit ton peuple *par toi racheté*, ta force l'a guidé vers ta sainte demeure... La puissance de ton bras les laisse pétrifiés, tant que passe ton peuple, Yahvé, tant que passe ton peuple *que tu t'es acheté* » (*Ex.*, 15, 13, 16). Israël était captif en Egypte ; il vient d'être *racheté* par Dieu et libéré de la servitude (*cf.* la reprise du même thème dans *Ps.*, 74, 1-2).

Dans le Deutéronome, le verbe *racheter* (*padah*) est toujours utilisé en ce sens. Citons un texte seulement, intéressant parce qu'il mentionne aussi les thèmes de la sainteté du peuple de Dieu et de son élection par Dieu, comme en *1 Pierre*, 1, 14-16 : « Car tu es un peuple consacré (i. e. *saint*) à Yahvé ton Dieu : c'est toi que Yahvé ton Dieu a choisi pour son peuple à lui, parmi toutes les nations qui sont sur la terre... C'est par amour pour vous et pour garder le serment juré à vos pères que Yahvé vous a fait sortir à main forte et *t'a délivré*[4] de la maison de servitude, du pouvoir de Pharaon, roi d'Egypte » (*Deut.*, 7, 6-8 ; mais *cf.* déjà *Mich.*, 6, 4).

De même dans le deutéro-Isaïe, le verbe *ga'al*, de même signification, concerne toujours le rachat d'Israël captif à Babylone, cette délivrance étant d'ailleurs conçue comme un renouvellement des prodiges de l'Exode. Citons entre autres ce texte qui, comme celui du *Deutéronome*, offre des rapprochements significatifs avec l'épître de Pierre : « Ne crains pas, car *je t'ai racheté ;* je t'ai appelé par ton nom (*cf. 1 Pierre*, 1, 15), tu es à moi. Si tu passes par les eaux, je serai avec toi (*cf. Ex.*, 14)... Car je

---

4. En fait, dans le *Deutéronome*, il n'est plus question d'un prix payé pour racheter Israël, mais simplement d'une délivrance effectuée par la toute puissance de Dieu.

suis Yahvé ton Dieu, le Saint d'Israël (*cf. 1 Pierre*, 1, 15), ton sauveur » (*Is.*, 43, 1-3). Un peu plus loin, Dieu affirme encore par la bouche du Prophète : « Oui, ainsi parle Yahvé : Vous avez été vendus gratuitement et *vous serez rachetés sans argent* » (52, 3). L'auteur de l'homélie baptimale semble se référer à ce texte lorsqu'il dit : « ... Ce n'est par rien de corruptible, *argent* ou or, que *vous avez été rachetés...* » (1,18). Il transforme cependant le sens du texte. Dans *Isaïe*, le prophète voulait dire que Dieu n'avait pas besoin d'une rançon pour délivrer son peuple : il le ferait par la seule force de son bras, comme jadis pour le faire sortir d'Egypte. Dans l'homélie au contraire, la délivrance des chrétiens s'est effectuée au moyen d'une rançon : non pas de l'argent ou de l'or, mais le sang de l'Agneau. Nous reviendrons plus loin sur ce thème, mais auparavant il est nécessaire de préciser de quelle servitude les chrétiens ont été rachetés.

### *La vaine conduite*

Ils ont été rachetés « de la vaine conduite héritée de leurs pères ». Par *conduite*, il faut entendre ici la vie morale dans son acception la plus générale. Cette vie morale est qualifiée de *vaine*, ce qui veut dire : sans profit, sans utilité. Eu égard à la vie éternelle, elle ne mène à rien ; ou plus exactement : elle mène au néant.

Mais le qualificatif suggère autre chose encore : le culte des idoles auquel se livraient les païens et qui était cause de perversion morale. Dans l'Ancien Testament, en effet, le mot *vanité* ou *néant* est un terme que l'on applique volontiers aux idoles païennes. Mieux encore, par dérision, il devient le nom propre des idoles. Tandis que Dieu s'appelle Yahvé (Il est), les idoles sont appelées *Vanité* (*cf. Deut.*, 32, 21 ; *Jér.*, 8, 19 et *passim* ; et encore dans le N. T., *cf. Act.*, 14, 15). Or, grâce à un jeu de mots difficilement traduisible en français, les prophètes affirment que le culte des idoles ne peut mener les hommes qu'au néant : « Ainsi parle Yahvé : En quoi *vos pères*

m'ont-ils trouvé déloyal pour s'être éloignés de moi ! A la poursuite de la Vanité (i. e. des idoles) ils sont devenus *vains* » (*Jér.*, 2,5). Saint Paul s'était inspiré de ce texte lorsqu'il parlait de la perversité morale des païens, en *Rom.*, 1, 21 ss. L'auteur de l'homélie pascale fait de même ici, comme le prouve son allusion à la fois à la *vanité* et aux *pères*, double thème que l'on trouve encore dans *2 Rois*, 17, 14-15 et *Am.*, 2, 4 et qui semble avoir été fort en faveur chez les prophètes. La vie morale des chrétiens, avant leur conversion, est donc qualifiée de *vaine* en raison, non seulement de sa stérilité spirituelle, mais encore de sa cause profonde : elle était une conséquence du culte des idoles.

Cette interprétation est confirmée par deux autres textes dans lesquels il est fait allusion à la conduite passée des chrétiens avant leur conversion au christianisme. Déjà, en 1, 14, l'homéliste avertissait les néophytes : « Ne vous conformez pas aux convoitises de jadis, du temps de votre ignorance », c'est-à-dire du temps où vous étiez dans l'ignorance du vrai Dieu et où vous suiviez vos désirs humains sans vous soucier de la volonté du seul vrai Dieu (*cf. Rom.*, 12, 2 et surtout *Eph.*, 4, 17-24). Mais il dira beaucoup plus clairement encore : « Celui qui a souffert dans la chair a rompu avec le péché, pour passer le temps qui reste à vivre dans la chair, non plus selon les convoitises humaines mais selon le vouloir divin. Il suffit bien en effet d'avoir accompli dans le passé *la volonté des païens*, en se livrant aux débauches, aux passions, saoûleries, orgies, beuveries, au culte illicite des idoles » (4, 1-3). Avant leur conversion donc, les chrétiens vivaient, en païens qu'ils étaient, adonnés au culte des idoles et se livrant à toutes leurs passions. C'est de ce genre de vie qu'ils ont été rachetés.

### *Le sang de l'Agneau*

Ce n'est ni par de l'argent ni par de l'or que nous avons été rachetés, affirme l'homéliste, mais par le sang du Christ, nouvel agneau pascal. Toutefois, si nous nous

reportons au récit de l'*Exode* (chap. 12), nous n'y trouvons pas que les Israélites aient été délivrés ou rachetés par le sang de l'agneau. Dieu demande seulement aux Hébreux d'immoler un agneau et de marquer avec son sang le linteau de leurs portes. De la sorte, lorsque l'ange exterminateur viendra frapper les premiers-nés des Egyptiens, il pourra épargner ceux des Hébreux. Le sang a donc simplement valeur de signe. Il était évidemment loisible de transposer le thème sur le plan chrétien et de dire que les fidèles pourraient échapper à la colère divine grâce au sang du Christ, mais ce n'est certainement pas là la pensée de *1 Pierre*, 1, 18-19.

Pour comprendre cette pensée, il faut lire l'*Exode* tel que l'interprétait la tradition juive au premier siècle de notre ère. Or il est certain qu'à cette époque on donnait au sang de l'agneau pascal une vertu rédemptrice qu'il n'avait pas dans le récit de l'*Exode*. Les plus anciens textes rabbiniques le disent explicitement[5]. On lit par exemple, dans la *Mekhilta* sur *Ex.*, 12, 6 : « Quand le temps fut venu d'accomplir le serment, que le Saint, béni soit-il, avait juré à Abraham, de *racheter* ses fils... il leur donna deux commandements, *le sang de la Pâque* et le sang de la Circoncision, qu'ils devaient pratiquer *pour être rachetés* ». On lit de même, dans les *Pirqê Abbot :* « A cause du sang de l'Alliance de la Circoncision et *à cause du sang de la Pâque*, je vous ai délivrés d'Egypte » (Rabbi Ali'azar, 29). Dans ces deux textes, le sang de la Pâque n'est autre que le sang de l'agneau avec lequel les Hébreux avaient marqué leurs portes. On lit enfin dans le prophète Zacharie : « Toi, pour le sang de ton alliance, je renvoie tes captifs de la fosse », et le Targum[6] commente ainsi : « Vous aussi, avec lesquels l'Alliance a été conclue sur le sang, je vous ai délivrés de la servitude des Egyptiens ». Il ne s'agit peut-

5. Les textes cités ici ne sont pas antérieurs au second siècle de notre ère, mais ils sont les témoins d'une tradition certainement plus ancienne.

6. On appelle *Targum* une traduction araméenne, souvent fortement glosée, du texte hébreu de la Bible.

être pas ici du sang de l'agneau pascal, mais du sang des victimes immolées par Moïse lors de la conclusion de l'Alliance au Sinaï, selon *Ex.*, 24, 6-8, mais il est probable que la tradition juive mêlait plus ou moins les deux épisodes. Quoi qu'il en soit, on peut affirmer avec J. Jeremias que, selon cette tradition, « sang de la Pâque et sang de la circoncision sont le sang de l'Alliance grâce auquel s'est effectuée la délivrance hors d'Egypte »[7].

Il n'est pas possible de déterminer en quel sens exact le judaïsme contemporain du Christ interprétait cette rédemption par le sang de l'agneau pascal. S'agissait-il d'un *rachat* à proprement parler, ou simplement d'une *délivrance* ? De toute façon, c'est dans cette ligne de pensée qu'il faut interpréter aussi la *Première épître de Pierre :* le sang du Christ-agneau a valeur rédemptrice, c'est le prix payé pour notre délivrance.

### *Le sens de notre rédemption*

Quand on parle de *rédemption* par le sang du Christ, on songe aussitôt à une sorte d'expiation : le Christ serait mort et aurait versé son sang pour expier les péchés commis par l'humanité en révolte contre la loi divine. Cette idée se trouve en effet développée ailleurs dans le Nouveau Testament, et spécialement dans saint Paul[8]. Je ne crois pas que ce soit ici la pensée de saint Pierre. Dans notre homélie baptismale, le problème est envisagé d'un point de vue plus général : ce ne sont pas tellement les péchés particuliers, déjà commis par les hommes, qui sont en question, que la racine même de ces péchés, l'ignorance du vrai Dieu

7. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, p. 107, note 4. Voir dans le même sens : G. Dalman, *Jesus-Jeshua*, p. 151.

8. Elle a son origine principalement dans le thème du Serviteur de Yahvé offrant sa vie pour expier les péchés des hommes, d'après *Is.*, 53. L'auteur de la *Première épître de Pierre* s'y réfère lui-même en 2, 21-25, mais, citant ici explicitement quatre phrases d'*Is.*, 53, il ne cite pas *Is.*, 53, 7, où le Serviteur est comparé à un agneau ! C'est une preuve que, pour lui, le thème de l'agneau n'évoque pas la figure du Serviteur de Yahvé, mais celle de l'agneau pascal.

et le culte des idoles. D'après les traditions juives, lorsque les Israélites étaient esclaves en Egypte, ils s'étaient adonnés à l'idolâtrie, à l'exemple de leurs maîtres. L'Exode, en les délivrant de cette servitude, leur a permis de se tourner vers le seul vrai Dieu pour le servir et obéir fidèlement à sa loi. Il en est de même des chrétiens. Jadis, ils étaient prisonniers d'un monde mauvais, adonnés à l'idolâtrie et à toutes les turpitudes du paganisme (1, 14, 18) ; mais ils ont été délivrés grâce au sang du Christ, versé comme prix de leur rachat, pour former le peuple nouveau parfaitement soumis à la loi divine, la loi d'amour (1, 16, 22). Ils ont été *rachetés* des ténèbres du paganisme pour être incorporés au royaume de Dieu, dans la lumière.

C'est sur cette perspective très générale que se termine d'ailleurs notre homélie baptismale : « Mais vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis, pour annoncer les louanges de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière, vous qui jadis n'étiez pas un peuple et qui êtes maintenant le peuple de Dieu, qui n'obteniez pas miséricorde et qui maintenant avez obtenu miséricorde » (2, 9-10). Cette phrase est tissée de citations bibliques. Les mots « sacerdoce royal, nation sainte » sont pris de *Ex.*, 19,6 et rappellent la conclusion de l'Alliance ancienne au Sinaï. Tout le v. 10 (« Vous qui jadis », etc...) renvoie à *Os.*, 1, 2 - 2, 3, qui célèbre les nouvelles fiançailles de Dieu avec son peuple, après la conversion d'Israël infidèle. Quant aux mots : « Vous êtes une race élue... un peuple acquis pour annoncer les louanges... », ils proviennent de *Is.*, 43, 20-21. Dieu commence par rappeler les prodiges de l'Exode : « Ainsi parle Yahvé, qui fit une route à travers la mer, un sentier au milieu des eaux formidables ; qui mit en campagne chars et chevaux et aussi une formidable armée, et ils se sont couchés pour ne plus se relever (*cf. Ex.*, 14), ils s'éteignirent, comme une mèche se consumèrent ». Puis il annonce les prodiges du nouvel Exode que sera la sortie hors de Babylone : « Voici que je vais faire du

nouveau qui déjà paraît, ne l'apercevez-vous pas ? Oui, je vais tracer une route dans le désert, des sentiers dans la solitude... Je donnerai de l'eau dans le désert pour étancher la soif de *mon peuple élu. Le peuple que je me suis formé redira mes louanges* ». Au lieu de « que je me suis formé », le texte grec des Septante, d'accord avec le Targum, lit : « que je me suis acquis », soulignant davantage l'allusion à l'Exode (*cf. Ex.*, 15, 16), et c'est ce texte que suit également l'auteur de l'homélie baptismale. Le peuple nouveau, que Dieu s'est acquis au prix du sang de son fils[9], redira les louanges de Celui qui l'a délivré de la servitude en le faisant passer des ténèbres du paganisme à l'admirable lumière de son royaume[10].

*L'Agneau de l'Apocalypse*

Le terme d'agneau revient 28 fois dans l'Apocalypse, et toujours pour désigner le Christ. Très certainement, saint Jean pense à l'agneau pascal grâce auquel s'est effectuée la délivrance du peuple de Dieu, étant donné les références à l'Exode qui abondent dans son livre prophétique. Dieu y est appelé « Il est et Il était et Il vient » (1, 4, 8 ; 4, 8 ; *cf.* 11, 17 ; 16, 5) ; cette expression n'est que le développement du Nom révélé par Dieu à Moïse et en vertu duquel va s'effectuer la délivrance des Hébreux asservis en Egypte (*Ex.*, 3,14). Les fléaux déchaînés par les trompettes (*Apoc.*, 8 et 9) ou versés par les coupes (16) sont décrits en partie à l'imitation des plaies d'Egypte (*Ex.*, 7-11). Le Cavalier qui descend du ciel pour livrer bataille à la Bête et à ses armées (*Apoc.*, 19, 11 ss) n'est autre que cette « Parole de Dieu » qui avait exterminé les premiers-nés des Egyptiens d'après *Sag.*, 18, 14-18. Les fidèles qui ont triomphé de la Bête sont représentés sur

---

9. *Cf. Act.*, 20, 28, qui cite *Ps.*, 74, 1-2, lequel dépend lui-même de *Ex.*, 15, 13, 16.

10. *Cf. Col.*, 1, 12-14, repris par Luc dans *Act.*, 26, 18. Mais Paul complète le thème primitif du passage d'un monde dans un autre par celui de l'expiation des péchés.

le bord d'une mer transparente, chantant le cantique de Moïse et de l'Agneau, comme les Israélites avaient chanté le leur après le passage de la mer Rouge et leur victoire sur Pharaon et sur son armée (*Ex.*, 15 ; *cf. Apoc.*, 15, 2-3). Quand la victoire des fidèles sur les puissances du mal est près d'être consommée, l'Arche d'Alliance apparaît dans le Temple (11, 19). Dieu va pouvoir alors régner sur son peuple et ce sera l'accomplissement parfait de l'Alliance conclue jadis au Sinaï : les fidèles formeront un royaume de prêtres (*Ex.*, 19, 6 ; *cf. Apoc.*, 5, 9 ; 20, 6). L'idée générale est donc parfaitement claire. La victoire des fidèles sur les puissances du mal, spécialement sur Satan qui veut enchaîner les hommes à son culte idolâtrique, est conçue comme une délivrance dont l'Exode avait été le type. C'est grâce au sang de l'Agneau immolé que cette délivrance a pu être menée à bien. Malgré certaines divergences de perspective, nous sommes bien dans la même ligne de pensée que l'homélie baptismale de la *Première épître de Pierre*. Mais analysons de plus près quelques textes qui nous aideront à le préciser.

En 5, 9-10, les quatre Vivants et les vingt-quatre Anciens se prosternent devant l'Agneau et lui chantent ce « cantique nouveau » : « Tu es digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux, car tu fus égorgé et *tu rachetas* pour Dieu, *au prix de ton sang*, des hommes de toute race, langue, peuple et nation ; tu as fait d'eux, pour notre Dieu, une royauté de prêtres régnant sur la terre ». Ces derniers mots, nous l'avons noté plus haut, sont une citation d'*Ex.*, 19, 6 ; les fidèles ont donc été *rachetés* pour former le nouveau peuple de Dieu, rois et prêtres. L'allusion à l'Exode est manifeste. D'autre part, les Vivants et les Anciens chantent un « cantique nouveau » qui correspond au cantique chanté après le passage de la mer Rouge en *Ex.*, 15 (*cf. Apoc.*, 15, 2-3). De quelle servitude les fidèles ont-ils été rachetés ? Le texte ne le dit pas clairement ici, mais le passage parallèle de 14, 3-5 est plus explicite : ils ont été rachetés « de la terre », ce qui signifie que Dieu les a achetés pour les séparer de la

« terre ». Or, dans l'*Apocalypse*, la *terre* correspond au *monde* du quatrième évangile, pris dans un sens péjoratif. Les « habitants de la terre » sont les païens, persécuteurs des fidèles (6, 10 ; 11, 10), qui adorent l'image de la Bête (13, 8, 12, 14 ; 17, 2, 8) et sont menacés des châtiments de la colère divine (8, 13) ; les « rois de la terre » sont les chefs des peuples païens, qui ont mis leur pouvoir au service de Satan (6, 15 ; 17, 2 ; 17, 18 ; 18, 3). Les fidèles ont donc été « rachetés de la terre » en ce sens qu'ils n'appartiennent plus au monde du paganisme : ils ont refusé de recevoir sur le front l'empreinte du nom de la Bête, en signe de sujétion (*cf.* 13, 16 s.), mais ils ont au contraire le front marqué au nom de l'Agneau et de son Père (14, 1). Ils sont passés d'un monde dans un autre : du monde soumis à Satan au monde soumis à Dieu, du culte des idoles au culte du vrai Dieu.

L'auteur de l'*Apocalypse* s'en tient-il à cette conception primitive du thème de la délivrance par le sang de l'Agneau, assez proche de celle de la *Première épître de Pierre*, ou la complète-t-il par le thème de la purification des péchés ? Au chap. 7, saint Jean voit une foule immense de gens revêtus d'une robe blanche et tenant des palmes à la main (7, 9). L'un des Anciens lui indique le sens de la vision : « Ce sont ceux qui viennent de la grande épreuve : ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang (ou : par le sang) de l'Agneau. C'est pourquoi ils sont devant le trône de Dieu, le servant jour et nuit » (7,14). L'action de « laver sa robe » n'indiquerait-elle pas une purification des péchés faite dans le sang de l'Agneau ? On pourrait le penser en se référant à 1,5 : « Il nous aime et nous a lavés (ou déliés) de nos péchés par son sang, il a fait de nous une royauté de prêtres pour son Dieu et Père ».

Cette interprétation est possible, mais je ne la crois pas probable. Les gens qui ont « lavé leurs robes » viennent de la « grande épreuve » ; cette dernière expression désigne habituellement, dans l'apocalyptique, une persécution violente et sanglante (*cf.* déjà *Dan.*, 12, 1). On songerait donc

à des martyrs plutôt qu'à l'ensemble des chrétiens, et la palme qu'ils tiennent à la main symbolise précisément leur victoire. D'ailleurs, en 6, 9-11, n'est-ce pas précisément des robes blanches que l'on donne aux martyrs qui attendent sous l'autel ? Le sens doit être le même qu'en 12, 11 : « Eux-mêmes ont vaincu (Satan) grâce au sang de l'Agneau et grâce au témoignage de leur martyre, car ils ont méprisé leur vie jusqu'à mourir ».

Quoi qu'il en soit, le thème du rachat par le sang de l'Agneau est fondamentalement le même dans l'*Apocalypse* et dans la *Première épître de Pierre*. Il a pour arrière-plan l'histoire de l'Exode. Le Christ est le nouvel agneau pascal : par son sang, les hommes ont été délivrés d'un monde mauvais, adonné à l'idolâtrie, perdu dans les ténèbres du paganisme. Ils ont été rachetés pour former le nouveau peuple saint, « une royauté de prêtres », offrant leur vie en sacrifice spirituel au seul Dieu vivant et véritable.

### *Le Christ-agneau dans le quatrième évangile*

C'est un fait indéniable que le quatrième évangile utilise fréquemment les thèmes majeurs de l'Exode. Pour nous en tenir à l'essentiel[11], mentionnons les cas les plus évidents. Dans le Prologue, il souligne la supériorité du Christ sur Moïse, l'un ayant donné aux Israélites la Loi, l'autre ayant apporté aux hommes la grâce et la vérité (1, 17). De plus, cette comparaison entre le Christ et Moïse s'insère dans tout un contexte (1, 14-18) qui se réfère assez nettement à la conclusion de l'Alliance au Sinaï, racontée en *Ex.*, 33-34. Plus loin, saint Jean utilise le thème du Serpent d'airain (3,14; *cf. Nomb.*, 21, 8 ss), puis celui de la Manne qui nourrissait les Hébreux dans le désert (6,31 ss : *cf. Ex.*, 16), enfin celui du rocher qui, frappé par Moïse, laisse couler l'eau qui va pouvoir désaltérer les

11. J'ai développé le thème plus longuement dans l'article : *L'évangile à quatre dimensions*, dans *Lumière et Vie*, n° 1 (déc. 1951), pp. 105 ss.

Hébreux (7, 37-38 ; *cf. Ex.*, 17, 1-7). L'intérêt du quatrième évangéliste pour les thèmes de l'Exode est donc évident. Mais d'une façon générale, son but est de mettre en évidence un parallélisme antithétique entre Jésus et Moïse : sous la conduite du Christ, bien supérieur à Moïse, les fidèles accomplissent leur nouvel Exode qui va les mener de ce monde de ténèbres vers le royaume céleste, du monde d'en-bas au monde d'en-haut.

Le thème du Christ nouvel Agneau pascal a-t-il encore une place dans cette typologie de l'Exode ? Rien ne permet de l'affirmer avec certitude. Sans doute, Jean prend-il soin de corriger sur un point important la chronologie des Synoptiques. D'après ces derniers, le Christ serait mort le jour même de la fête des Azymes, lendemain de la Pâque. Jean dit au contraire que Jésus mourut le vendredi, veille des Azymes, donc le jour où l'on immolait l'Agneau pascal. Il est possible que le quatrième évangéliste ait voulu souligner ainsi que le Christ était le nouvel Agneau pascal, donnant sa vie pour sauver les hommes. Il est possible aussi qu'il ait obéi à un simple souci d'historien. D'autre part, à propos du Christ mourant sur la croix, saint Jean cite cette parole : « On ne lui brisera pas un os » (19, 36). Est-ce la prescription rituelle concernant l'Agneau pascal, d'après *Ex.*, 12, 46 et *Nomb.*, 9, 12, ou simplement l'espérance du juste souffrant, d'après *Ps.*, 34, 21 ? Il est difficile de le préciser avec certitude. Il reste cependant possible, sinon probable, que Jean pense effectivement au thème de l'Agneau pascal. Dans ce cas, il ne serait pas question d'une expiation pour les péchés commis par les hommes, mais d'une délivrance : délivrance de l'esclavage de Satan (*cf.* 8, 31-37, 44 ; *1 Jean*, 3, 8-10, 15), passage de ce monde mauvais vers le Père (13, 1-3), de ce monde d'en-bas vers le monde d'en-haut (8,23 ; 3, 3, 13). Saint Jean resterait dans la même perspective que l'auteur de la *Première épître de Pierre.*

Quant à la parole du Baptiste, rapportée en *Jean*, 1, 29 : « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du

monde », elle se situe difficilement dans la ligne des développements qui précèdent. Je me bornerai à résumer ici les conclusions d'une étude parue ailleurs[12]. Jean-Baptiste n'avait pas dit : « Voici l'Agneau de Dieu », mais : « Voici le Serviteur de Dieu ». La confusion est venue de ce que, en araméen, le même mot peut signifier *agneau* ou *serviteur*. Or les expressions de « Serviteur de Dieu » (1, 29), « Elu de Dieu » (1, 34), « sur lui repose l'Esprit » (1, 32-33), renvoient certainement à *Is.*, 42, 1-2 où il est dit : « Voici *mon serviteur* que je soutiens, *mon élu* que préfère mon âme. J'ai mis sur lui *mon esprit* pour qu'il apporte aux nations le droit ». Jean-Baptiste veut donc indiquer aux foules que Jésus de Nazareth est le Serviteur de Yahvé annoncé par le prophète Isaïe : Dieu vient de le consacrer par le don de son Esprit. Il ôte le péché (au singulier !) du monde en ce sens qu'il « établit le droit (de Dieu) sur terre » (*Is.*, 42, 4) en apportant aux hommes la connaissance du véritable Dieu et l'Esprit qui seul permet de vivre en accord avec la volonté divine. Le Serviteur de Yahvé donne aux hommes de ne plus pécher (*cf. 1 Jean*, 3, 5-9). Sa mission, on le voit, est analogue à celle de l'Agneau pascal : il délivre les hommes d'un monde soumis au péché pour leur permettre de vivre selon la loi divine. Il est possible d'ailleurs que l'évangéliste ait lui-même voulu insinuer ce rapprochement avec l'Agneau pascal. En effet, le terme araméen le plus normal, pour signifier *serviteur*, était *'aveda* ; l'évangéliste a préféré utiliser celui de *talia*, qui seul a les deux sens de *serviteur* et d'*agneau*. En le faisant, n'a-t-il pas voulu indiquer qu'à ses yeux le Serviteur d'*Is.*, 42, 1 était aussi l'Agneau, à la fois l'agneau souffrant d'*Is.*, 53, 7, et l'agneau pascal d'*Ex.*, 12 ? Si oui, il indiquerait discrètement que le thème de l'expiation pour les péchés des hommes est indissociable de celui du *rachat* de l'humanité par le Christ.

M.-E. BOISMARD

---

12. *Du Baptême à Cana* (Lectio Divina 18), pp. 41 ss.

# QUELQUES ASPECTS DU MYSTÈRE DE LA RÉDEMPTION DANS LA PEINTURE ET LA SCULPTURE D'OCCIDENT

## I. LES IMAGES DE LA FOI

Je voudrais évoquer dans ces quelques pages non pas tous les thèmes qui se rapportent de près ou de loin à la Rédemption mais quelques œuvres ou quelques événements qui puissent nous conduire à une réflexion théologique. Laissant à d'autres personnes plus compétentes l'inventaire des thèmes iconographiques, nous voudrions introduire les lecteurs à une contemplation du Mystère du Christ Rédempteur en leur présentant quelques aspects du patrimoine artistique de l'Eglise d'Occident.

Il n'est pas en christianisme de mystère plus représenté que celui de la Rédemption. Le crucifix est devenu l'objet chrétien par excellence. Fresques, peintures, sculptures, miniatures, orfèvrerie nous offrent une richesse surabondante. Si dans l'imagination populaire Noël supplante parfois la Croix et la Résurrection, souvenons-nous que cette dévotion à la naissance du Christ n'a trouvé les formes imagées, naïves et variées qu'elle revêt de nos jours, que depuis le Moyen-Age et très spécialement le XIIIe siècle, siècle de saint François d'Assise.

Par contre, la Rédemption a toujours frappé l'imagination populaire et celle des artistes depuis la plus haute antiquité. Depuis la croix que les premiers chrétiens cachaient sous des cryptogrammes — comme l'ancre — jusqu'au crucifix de Germaine Richier, quelle profusion d'œuvres ! Pour prendre quelques points de repères dans ce maquis touffu il convient tout d'abord de fixer notre attention sur un problème général, celui des rapports que la foi entretient avec l'imagination. Quelques conclusions nous serviront de fil conducteur en ce dédale.

La foi engage les puissances intellectuelles de l'homme et ses puissances d'amour. Par elles elle s'empare de tout l'homme, de son

imagination et de sa puissance créatrice. Tout acte de foi aboutit à une représentation intérieure, plus ou moins consistante, plus ou moins précise. Certes, cette représentation intérieure n'est pas l'objet ni le terme de notre foi. Bien des chrétiens s'y trompent, confondant cette image que l'esprit secrète pour les besoins de la pensée avec la réalité spirituelle de Dieu et du monde divin. Souvent la foi s'étiole et meurt en raison de cette fatale confusion. Par l'action de la charité, par la prière qui nous fixe sur Dieu, par les grâces normales ou extraordinaires qu'il nous réserve, Dieu purifie peu à peu ces représentations intérieures de la foi en nous révélant la distance qui sépare ces imaginations instables et difformes de la réalité inchangeable et pure. Il nous donne ainsi une sorte d'humour qui nous conduit à sourire de ces pâles ressemblances.

Mais cette purification que Dieu opère dans les âmes particulières, il peut aussi l'accomplir sur le plan collectif de son Eglise. Ce que le Magistère nous enseigne et la prédication nous rappelle a pour but de nous conduire au-delà de *notre* image intérieure de la foi vers la réalité divine, mystérieusement tangible dans l'obscurité. Mais pour purifier *notre image* intérieure de la foi Dieu possède aussi un autre moyen, celui de nous présenter par les œuvres d'art *les images* de la foi que les artistes ont su former. On insiste sur l'aide que l'œuvre d'art peut apporter à la foi, en entendant surtout par là le soutien qu'elle peut assurer aux imaginations défaillantes : Prier *avec* des images, prier *sur* de la beauté, etc... On met aussi en relief le caractère « existentiel » de la connaissance artistique qui nous livre par ses œuvres la présence des objets spirituels plus qu'elle n'en détaille la nature. Mais il est une autre fonction des œuvres d'art, celle qu'assurent leur multiplicité, leur variété et même parfois leurs apparentes oppositions. Cette diversité conduit l'âme à pressentir la plénitude de richesse du mystère représenté ; elle l'aide à dépasser le plan de cette image interne, fruit de son imagination particulière pour rejoindre avec une nouvelle puissance, dans l'obscurité, les objets eux-mêmes de sa foi. Cette fonction *cathartique* de l'art est de toute première importance.

On mesure du même coup l'erreur profonde que constitue l'académisme. Son platonisme sous-jacent, imposant aux artistes la tâche de copier des formes idéales qui habitent le paradis des Idées subsistantes, conduit à une uniformité d'inspiration désastreuse. Sur le plan esthétique, quelques brefs instants d'équilibre classique se payent par des années de stérilité. Sur le plan spirituel, l'uniformité de la représentation aboutit à entretenir la redoutable confusion entre l'objet, la réalité de la foi et l'image que nous nous en formons. L'uniformité du dogme, l'orthodoxie, ne se maintiennent pas par la contrainte académique. Certes les artistes ne sont pas libres de mettre quatre personnes dans la Trinité ou de rendre le vice avenant, mais la variété de leurs tempéraments n'est pas un scandale, c'est une

richesse. Leur diversité assure une fonction de purification dont la foi ne peut que bénéficier. Quel dommage que durant des années le Christ par excellence ait été pour nous ces copies indéfiniment abâtardies des Christ du XVII<sup>e</sup> siècle français. Pourquoi tel religieux assurait-il que pour lui *le* crucifix était celui de Velasquez ? Pourquoi tant de personnes recherchent-elles dans les photos du Suaire de Turin — ou, ce qui est grave, dans les portraits du Christ «d'après le Saint Suaire » — l'image par excellence du Christ ? Sans juger la dévotion que l'on peut avoir pour cette relique d'une souveraine beauté, l'attitude qui voudrait découvrir l'image non retouchable du visage du Christ est une attitude qui n'est pas sans inconvénients pour la foi.

Nous devons donc plutôt nous réjouir de voir les représentations de la Rédemption se multiplier au cours des siècles. La diversité des tempéraments des artistes et des peuples, les découvertes successives nous permettent de saisir la hauteur, la longueur, la largeur et la profondeur du mystère du Christ et de parvenir par des enrichissements et des purifications successifs à cette incomparable *science* que nous souhaite saint Paul.

## II. LE TYMPAN DES CATHÉDRALES

On a parlé jusqu'à la satiété de ces « grandes Bibles ouvertes » à l'entrée des églises. L'inspiration biblique de la sculpture médiévale est évidente mais on peut observer une évolution de l'art des porches. Partis de la simple représentation de scènes bibliques, ces ensembles ont évolué vers une systématisation proprement théologique.

Attachons-nous plus spécialement au porche occidental. Il s'insère dans une conception de l'édifice parfaitement organique. A Chartres, le Nouveau Testament est au sud, lieu de lumière. Au nord les prophètes et les patriarches attendent la clarté messianique. Le porche occidental, peut-être en raison d'une mauvaise allusion au latin *occidere,* tuer, est le porche de la mort et de la résurrection : c'est le porche du retour du Christ. Certes, à Chartres, le porche royal est de composition plus complexe mais nombreux sont les exemples de cette utilisation théologique de l'orientation. A mesure que la théologie évoluera et cessera d'être le simple commentaire de la Bible, les maîtres en « page sacrée » deviendront peu à peu des auteurs de traités organiques : les sommes, parmi lesquelles celle de saint Thomas d'Aquin brille d'une très spéciale perfection. Les imagiers du Moyen-Age, suivant cet effort de synthèse, entreprendront de réunir dans ces grands ensembles des tympans les diverses richesses du mystère de la Rédemption.

Ainsi le Christ de l'Apocalypse figé dans la pose du *Pantocrator,* copiée d'ailleurs sur l'attitude du *Basileus,* va peu à peu s'humaniser. Les Animaux de l'apocalypse qui l'entouraient feront place à des Anges qui porteront les instruments de la Passion. Si la gloire en

forme de mandorle demeure, seul témoin du caractère apocalyptique de la scène, celle-ci change totalement d'esprit. L'imagination assyrienne conservée dans les divines apocalypses bibliques est progressivement éliminée. A l'évocation symbolique assez indéchiffrable pour le regard hâtif du peuple va succéder une évocation du jugement beaucoup plus humaine et rassurante. Le Christ porte la sentence en levant des mains percées qui sont autant de signes d'espérance. Les anges porteurs des trophées de la croix se tiennent à l'entour comme des avocats qui semblent répéter le verset du *Dies iræ : Tantus labor non sit cassus,* Qu'un tel effort de l'Amour de Dieu ne soit pas perdu. Il y a donc eu un choix entre des formes orientales et des thèmes iconographiques beaucoup plus proches de notre sensibilité. Si l'évocation des hiérarchies célestes des archivoltes demeure, ainsi que des symboles comme ceux de la Jérusalem céleste, l'effort porte les créateurs vers une sorte d'« Incarnation de plus en plus poussée » de ce mystère.

Autour du Christ s'organisent alors les divers aspects de ce qui sera de moins en moins un jugement pour devenir de plus en plus *l'apparition de l'église éternelle.* S'il est vrai que le pouvoir judiciaire du Christ n'est qu'un aspect de sa grâce capitale, c'est vers cette représentation du corps mystique que la théologie imagée des XIII^e^, XIV^e^ et XV^e^ siècles évoluera. Le génie des architectes et des sculpteurs prendra possession des divers éléments architectoniques du porche pour situer, dans leur diversité mais aussi leurs rapports, les différents aspects du mystère qui s'articulent dans une même vue de foi. Le linteau de base recevra généralement la représentation de la résurrection de la chair quand ce n'est pas des scènes du jugement particulier, comme à Autun, où elles révèlent les trésors d'imagination de leur créateur. La pesée des âmes, l'introduction dans la gloire et la chute dans les enfers se déroulent généralement dans les parties intermédiaires, les antes supérieurs étant réservés aux représentations du ciel : anges, patriarches, bienheureux, etc...

Ainsi aux parties architectoniques du portail correspondent des durées théologiques diverses. Si on commence par l'histoire sainte qui occupe souvent les parties basses comme les équinçons du portail de Bourges (qui comptent sans doute parmi les plus belles images de l'histoire primitive) nous sommes dans le *temps* mesuré par les périodes de la révélation. Avec la résurrection de la chair, nous passons par un *instant* (en un clin d'œil, au son de la trompette, dira saint Paul) ; ce sera ensuite l'entrée dans cette *durée spéciale* qui coïncide avec l'existence bienheureuse pour s'achever au-delà du cercle de l'auréole de gloire du Christ dans *l'éternité* où la vie est possédée en plénitude. Dieu convie d'ailleurs les bienheureux à participer à cette béatitude éternelle : le thème emprunté à la Genèse, au Livre de la Sagesse et à l'Apocalypse : celui du Fleuve paradisiaque débordant et fécondant, est adapté au mystère du Christ qui fait

couler de la sorte sa plénitude éternelle dans le temps. Ce ruisseau que les artistes médiévaux ont traité d'une façon si décorative, avec ses flots ondulés qui remplissent les interstices des scènes, c'est bien le symbole parfait de la Rédemption du Christ saisie dans son éternité et non plus seulement dans sa phase temporelle. Ce n'est pas seulement le rachat, la libération, mais cette création nouvelle entrevue par le prophète Isaïe et magnifiée par saint Jean : « Voici que Je fais toutes choses nouvelles ». C'est l'apparition de l'Eglise éternelle qui trouve dans le Christ rédempteur sa pierre d'angle, son principe d'ordre et sa source de vie. Comme au temps pascal, il est fait mémoire de la croix, mais la croix est devenue ici un étendard, un trophée de gloire, une occasion de miséricorde.

Cette vision théologique s'effacera au cours des siècles au profit d'une représentation plus subjective des mystères. En appliquant la perspective aux représentations du jugement dernier et de la Rédemption, les artistes tenteront de contempler avec un œil de chair les mystères insondables du salut. A l'évocation sapientielle fera place la représentation de plus en plus sensible. Certes les grands noms ne manquent pas, ni les œuvres de génie. Le Fra Angelico des fresques de Saint-Marc, le Signorelli de la cathédrale d'Orvieto, le Piero della Francesca de l'église Sainte-Croix d'Arezzo, la synthèse surhumaine de Michel-Ange qui s'achève en cauchemar, l'œuvre de Tintoret à la Scuola San Rocco de Venise sont toutes des visions originales mais qui portent avec elles plus la marque d'une contemplation particulière que la vision synthétique d'une époque ou d'une pensée collective. Entre le jugement dernier d'Autun et les visions de Signorelli il y a une évolution totale, non seulement des thèmes iconographiques mais de la philosophie et de la théologie sous-jacentes à l'art lui-même : c'est l'individu qui regardera de plus en plus la passion du Christ et sa Résurrection, ce ne sera plus l'œil d'une communauté ecclésiale.

Cette vision modifiera les thèmes eux-mêmes : les révélations privées prendront une grande importance, les apparitions individuelles du Christ meurtri, torturé ou glorieux viendront doubler parfois la représentation du mystère et le moyen-âge finissant se laissera aller avec délices au commentaire de ces thèmes iconographiques.

## III. LES THÈMES ICONOGRAPHIQUES DE LA RÉDEMPTION

### a) *Les concordances de l'Ancien et du Nouveau Testament*

Louis Réau[1], dans son grand ouvrage sur l'iconographie chrétienne, a tenté de définir l'utilisation des concordances iconogra-

1. *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, 1955, t. I, p. 200.

phiques de l'Ancien et du Nouveau Testaments en disant d'elles qu'elles étaient une *explication* de la Bible et une tentative de *démonstration* de sa vérité.

> *Les théologiens du Moyen-Age se sont évertués pendant tout le Moyen-Age, avec des prodiges d'ingéniosité — dit-il — à démontrer, dans un but apologétique, l'identité d'inspiration ou tout au moins le parallélisme de l'Ancien et du Nouveau Testaments pour en tirer une preuve de la vérité de la religion chrétienne.*

Envisageant de la sorte cette concordance des livres saints, Louis Réau concluera rapidement :

> *La* concordance *des Evangiles canoniques et apocryphes avec l'Ancien Testament est donc réelle. Mais il n'y a pas lieu de s'en émerveiller et d'y voir, comme l'ont cru les théologiens, un* miracle *prouvant la vérité des Livres saints. C'est le contraire qui serait miraculeux s'il est vrai, comme le prétendent les critiques rationalistes, que le Nouveau Testament a été écrit expressément pour confirmer les prophéties de l'Ancien. Le miracle eût été la* discordance *des deux Testaments. Les théologiens du Moyen-Age ont été victimes d'un vice de raisonnement et ne se sont pas rendu compte que la concordance de deux témoignages n'apporte un commencement de preuve que s'ils sont indépendants l'un de l'autre.*

Il semble que ce jugement soit un peu rapide. Entre le délire typologique des poètes du Moyen-Age et les réelles concordances de l'Ancien et du Nouveau Testaments il y a une différence à faire. Prenons un exemple. Noé ivre exhibant sa nudité n'est la préfiguration du Christ dépouillé de ses vêtements que selon le plus mauvais goût du Moyen-Age. Par contre, le sacrifice d'Isaac est bien préfiguration du sacrifice du Christ car c'est un moment important de la révélation de la notion de sacrifice et du choix de Dieu qui détermine la ligne selon laquelle la promesse initiale passera d'âge en âge. Nous voudrions réviser la liste des thèmes iconographiques typologiques que nous donne Louis Réau dans ce même ouvrage pour n'en garder que les thèmes essentiels de la Rédemption, ceux qui gardent une réelle valeur de théologie biblique. Le but de ce chapitre n'étant pas de faire de l'histoire mais de considérer la contribution que l'iconographie peut apporter à la théologie du mystère de la Rédemption.

*Cène*

Melchisédech offre le pain et le vin à Abraham (*Gen.*, 24, 32). Le Repas de l'Agneau pascal en Egypte (*Ex.*, 12, 1). Le pain miraculeux de la manne (*Ex.*, 16, 14). Mémorial de ce miracle dans l'arche (*Ex.*, 16, 33). Tous ces thèmes sont explicitement évoqués

dans les textes du Nouveau Testament et sont la base de la théologie eucharistique.

*Trahison de Judas*

Joseph vendu par ses frères (*Gen.*, 37, 28). Cette trahison aboutit au salut de ces mêmes frères.

*La croix*

Isaac portant le bois du sacrifice (*Gen.*, 22). Ce sacrifice fera de lui l'élu de Dieu, par grâce. Les Juifs d'Egypte marquant d'un tau la porte de leurs maisons (*Ex.*, 12, 23), signe du rachat du peuple d'Israël par son Dieu.

*Crucifixion*

L'Arbre de la Science du Paradis (*Gen.*, 3). Le sacrifice d'Isaac (*Gen.*, 22, 1). L'érection du Serpent d'airain dans le désert (*Nombres*, 21, 9). Les souffrances du prophète Jérémie (ces dernières sont utilisées pour la liturgie de la passion).

*Mise au tombeau*

Joseph dans la citerne (*Gen.*, 37, 24). Jérémie dans la fosse. La parabole de Jonas englouti par la baleine (*Jon.*, 2, 1).

*Descente aux limbes*

Moïse arrache les Juifs à la servitude d'Egypte (*Ex.*, 13, 3).

*Résurrection*

Jacob éveille le lion endormi de Juda (*Gen.*, 49, 9). Joseph est retiré de la fosse (*Gen.*, 37). Jonas vomi par la baleine (*Jon.*, 2, 11). Le temple détruit est reconstruit (*Maccabées, Ezéchiel*).

*L'église*

La nouvelle Création entrevue par les Prophètes.

Ce simple aperçu nous fait comprendre qu'un choix peut se faire entre les aberrations d'une typologie délirante et les réelles concordances bibliques. La parole de Dieu nous a révélé peu à peu quelques notions qui sont les grandes lignes de force de la Bible. C'est à partir des notions de promesse, de sacrifice, d'alliance, de choix et de salut gratuits, de nouvelle création, que nous pouvons faire un choix dans l'énorme fatras des thèmes iconographiques médiévaux pour en dégager ceux qui gardent une valeur théologique incontestable.

b) *Quelques regards sur le bestiaire*

*L'Agneau*

Il est bien sûr le premier des animaux mystiques. Sans tache, parfait, il est l'agneau pascal, celui qui, par son sacrifice, ouvrira

les portes du désert et le chemin de la terre promise. Sa perfection est apte à signifier celle du Christ considéré dans sa nature humaine comme dans sa nature divine : c'est cet aspect qui frappera Jean-Baptiste. Sa douceur symbolise aussi, d'après le chapitre 53[me] d'*Isaïe*, le caractère volontaire de son sacrifice. L'art chrétien fera de lui l'agneau crucifère portant sa croix ou *couché sur l'autel*, avec, au flanc, une blessure d'où s'échappe le sang comme un sacrement de vie. C'est aussi *l'agneau vexillifère*, celui de la résurrection. L'oriflamme royal, signe de la puissance, lui est rendu pour organiser son triomphe. Enfin *l'agneau apocalyptique* couché sur le rocher d'où jaillissent les quatre fleuves du paradis (Mausolée galla Placidia de Ravenne) est bien l'image complète de la Rédemption. Il est aussi couché sur le livre sept fois scellé comme le seul révélateur qui puisse nous introduire dans les secrets de Dieu, en raison même de son sacrifice. Mentionnons pour terminer *l'adoration de l'Agneau Mystique* de Van Eyck, à Gand, qui nous présente aussi une vision de l'Eglise centrée autour de ce thème iconographique traditionnel.

*La Colombe*

N'oublions pas qu'elle remplace le Christ sur l'autel au jour de sa présentation au temple. La colombe du baptême du Christ est le symbole de l'Esprit de Dieu. Elle le deviendra dans de nombreuses scènes du mystère chrétien : l'Annonciation, la Pentecôte et les représentations de l'Eglise.

Mais n'oublions pas non plus que la colombe était, au livre de la Genèse, l'annonciatrice de la régénération de la terre et le signe avant-coureur de la paix de Dieu. Il est assez curieux de voir que le monde communiste s'en est emparé. Elle est pourtant authentiquement chrétienne. La création renouvelée par le sang du Christ est sous l'empire du Prince de la Paix et ce sont les pacifiques et les doux qui possèdent le royaume.

*Le Poisson*

IKHTUS, on le sait, est un acrostiche du nom de Jésus-Christ : *Jesous*, *Khristos*, *Theou*, *Vios*, *Soter*. Il est par excellence dans l'antiquité chrétienne le signe du Dieu sauveur. Il disparut au cinquième siècle.

Remarquons aussi que le poisson est devenu récemment, par confusion, un signe eucharistique. Les pains et les poissons de la multiplication miraculeuse sont devenus symboles de la profusion eucharistique et le poisson se trouve maintenant sur des portes de tabernacles (*cf.* celui de Braque à Assy et celui de Laurens au Saulchoir).

*L'Aigle*

La prestance de cet oiseau lui a conféré toujours un symbolisme royal ou impérial. Il représente aisément la royauté divine du Christ.



Planche I

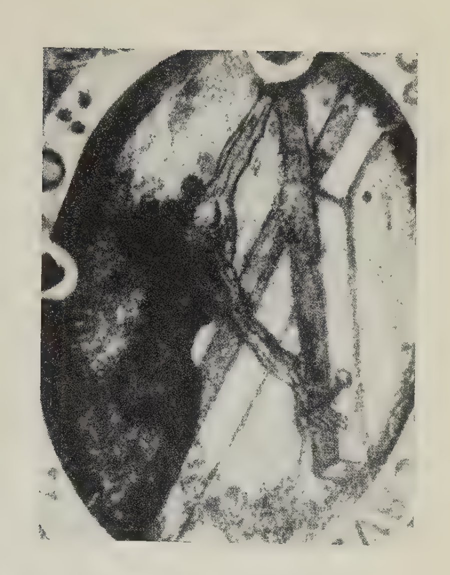


Planche II



Planche III

Planche IV



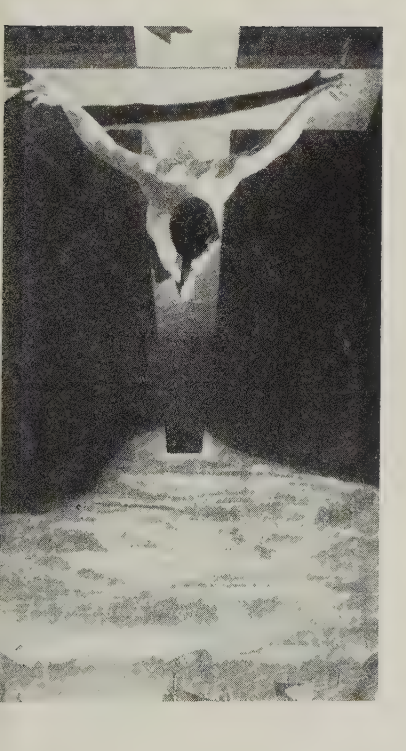


Planche V



Planche VI

Son haut vol lui permet de représenter les mystères chrétiens comme le baptême mais aussi l'Ascension, la glorification du Fils de Dieu qui retourne sans ciller vers la gloire, comme le rapace, croyait-on, peut regarder le soleil. *Cf.* les bas-reliefs du vitrail de la Rédemption de la cathédrale de Lyon.

L'aigle est aussi, à en croire le *Speculum Ecclesiæ* d'Honorius d'Autun, l'image du Christ Juge. Il serre ses petits dans ses griffes pour les éprouver, les expose au soleil : celui qui soutient l'éclat est accepté dans le nid, les autres sont rejetés. Ainsi le Christ garde en paradis ou rejette en enfer ceux qui, graciés ou repoussés, participent ou sont dépouillés de sa nature divine.

*Le bouc émissaire*

Le bouc a toujours été considéré comme un animal immonde ; c'est la raison pour laquelle la liturgie juive de l'expiation le chargeait des péchés d'Israël avant de le chasser dans le désert où il devenait la proie des bêtes sauvages. Si le Christ est Agneau par sa pureté, il est aussi bouc parce qu'il s'est chargé des péchés du monde. Il n'y a pas ici de contradiction car la logique symbolique ne connait pas toujours ces oppositions. Ce thème est assez important, mais pour prendre toute sa valeur théologique il suppose la représentation de la scène tout entière et non pas de l'animal seul comme cela peut être le cas pour l'agneau.

*Le lion*

Comme le fait remarquer Louis Réau : le symbolisme du lion est ambivalent. On le dit cruel ou courageux selon qu'on envisage sa férocité ou sa force. Nous laissons ici de côté la comparaison assez curieuse qui se trouve dans le Bestiaire d'Hugues de Saint Victor ou le *Speculum Ecclesiæ* d'Honorius d'Autun : comme le lion efface de sa queue la trace de ses pas, ainsi le Christ voila soigneusement l'aspect de sa divinité pour tromper le démon.

Mais le lion fournit avec le Christ une triple comparaison ; l'une tirée de la Bible, les autres des mœurs étranges des animaux des Bestiaires. La Genèse en effet (49, 9) nous montre Juda recevant la bénédiction de Jacob comme un jeune lion endormi. Ce fils dont la puissance se réveillera plus tard est une comparaison intéressante car, héritier de la Promesse, c'est la bénédiction paternelle qui fera de lui le légataire spirituel d'Israël. L'application au Christ sera facile. Par ailleurs, les Bestiaires rapportaient que les lionceaux naissaient aveugles, presque morts, et que le rugissement du lion les ressuscitait. Ainsi en fut-il, aux yeux des gens du Moyen-Age : la voix paternelle éveilla le Christ dans son sépulcre pour le ressusciter. Enfin, le lion avait une réputation chevaleresque et l'on croyait qu'il épargnait ses adversaires abattus. Ainsi le Christ épargne dans sa miséricorde le pécheur abattu déjà par la peine du péché.

*Le Pélican*

L'émouvante légende médiévale du Pélican qui tire encore des

larmes aux auditeurs des « Nuits » de Musset est basée sur une confusion. Le pélican pêcheur emmagasine dans la poche de son bec les poissons qu'il garde pour sa progéniture ; c'est sa pêche, non ses entrailles, qu'il lui distribue. Quoi qu'il en soit, cette tendre image s'est répandue en chrétienté pour signifier la mort volontaire et héroïque du Christ pour les pécheurs.

*Le Phénix*

Le phénix, mâle et femelle à la fois, s'engendrant lui-même, renaissant de ses cendres le troisième jour, offrait au symbolisme chrétien les ressources d'une légende vivace. Les premiers siècles chrétiens en ont profité mais on le retrouve aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles à Poitiers, Strasbourg et Nuremberg.

### IV. DU CRUCIFIX DE SAINT DAMIEN A CELUI DE L'ÉGLISE D'ASSY

Lorsqu'on visite pour la première fois les sanctuaires franciscains on ne peut retenir un certain étonnement. Le Christ qui a parlé à saint François est un Christ byzantin comme la plupart des Christ de l'époque du poverello. Les musées d'Italie en sont pleins : les Offices, l'académie de Sienne, de Venise, etc... Mais en allant vers le lieu de la dévotion si tendre à l'humanité du Christ on s'attendait à trouver un autre genre d'image dans le genre du splendide Christ que l'on peut voir à la Galerie Nationale de l'Ombrie et dont nous donnons ici une reproduction (*Planche I*).

Ainsi s'affirme d'une façon très concrète la diversité des tempéraments spirituels et artistiques de l'Orient byzantin et de l'Occident romain puis gothique. Le crucifix byzantin tente par tous les moyens de rappeler la divinité du Christ: Impassibilité du visage, attributs impériaux ou sacerdotaux, noblesse du vêtement. De plus, le crucifié nous est présenté souvent dans une situation cosmique : présence des anges, des astres qui participèrent, selon le texte évangélique, au deuil général du vendredi saint. Le Christ agonisant sur la croix garde une sorte d'impassibilité transcendante. Il n'y a certes pas là une sorte d'erreur dogmatique qui enlèverait au Christ la capacité de souffrir, mais cette vision du Christ comme principe de la création nouvelle, que nous nous sommes plu à évoquer plus haut. Il est assez significatif que ce soit ce genre d'image qui ait si profondément touché le cœur de saint François. La tradition postérieure n'est-elle pas tentée de nous présenter un poverello à la dévotion un peu trop sensible ou larmoyante ? La tendresse de saint François pour le Christ n'avait certainement rien de cette faiblesse et de cette impureté. François d'Assise, au terme de sa vie, devint une vivante image du crucifié par le mystère de ses stigmates et semble être parvenu au terme de purifications spirituelles qui le détournaient des pièges d'une affectivité désordonnée.

A quelques kilomètres d'Assise on peut voir à la Galerie Nationale

de l'Ombrie, parmi les turpitudes du Pérugin, l'admirable Christ aux bras décloués du XIIIe siècle. Peut-être est-ce un Christ d'un groupe représentant la déposition de la croix. Quoi qu'il en soit, tel qu'il nous apparaît, dans sa simplicité il demeure une des images les plus équilibrées, les plus parfaites que nous ait données l'Occident. L'intériorité de l'expression de son visage, ces bras qui retombent ou qui s'élèvent vers la gloire nous détournent de la seule considération des douleurs du crucifié pour nous permettre d'embrasser tous les aspects du mystère de la Rédemption : l'offrande volontaire, la torture, la mort, la Résurrection et l'Ascension vers la gloire. Ce geste n'évoque-t-il pas à merveille la parole de saint Jean : Quand j'aurai été élevé de terre j'attirerai tout à moi ? C'est sans doute la considération d'œuvres semblables qui pousse certains sculpteurs contemporains à tenter de représenter le Christ en croix dans une attitude de ressuscité, comme cette œuvre d'Albert Schilling qui garde au crucifié l'allure glorieuse du jour de Pâques. On souhaiterait voir se multiplier sur nos autels ces Christ qui nous présentent tous les aspects du mystère de la Rédemption.

Mais il faut dire un mot du crucifix que Germaine Richier plaça jadis sur le maître-autel de l'église d'Assy et qui se trouve maintenant dans la chapelle des morts. Ce crucifix a déclanché une telle querelle qu'il convient de rappeler que, si cette œuvre admirable n'a pas rallié tous les suffrages, c'est peut-être qu'un objet liturgique comme l'est le Christ de l'autel doit éviter d'être empreint de tout caractère insolite. Mais qu'on aille le voir dans cette chapelle des morts, étendant ses bras décharnés sur le cercueil d'un défunt de cette cité de sanatoriums et l'on sera certainement pris. La poésie austère de ces formes rudes, ensanglantées, nous met vraiment en présence de l'objet de scandale qu'Isaïe nous avait promis. Le familier de la souffrance, chargé de nos meurtrissures et de nos plaies, est bien là. Ce n'est pas d'ailleurs en usant de la représentation trop réaliste des plaies et des traces sanglantes que cet effet est obtenu. C'est une prodigieuse transposition poétique qui parvient à nous montrer le tragique et non l'horreur des plaies du Christ. Sans doute tout spectateur n'est-il pas sensible à cette sorte d'évocation car la sensibilité de notre époque est bien émoussée, mais, après avoir vu certains artistes japonais tomber en arrêt devant ce crucifix, on peut croire qu'ils y reconnaissaient une réalité spirituelle traduite en un langage qu'ils entendaient.

## V. LES MÉCANISMES DE FASCINATION PAR L'HORRIBLE

Mais la Passion du Christ est aussi la contemplation de scènes de torture. Bien qu'il s'agisse du Verbe de Dieu, la chair qu'il a assumée par son Incarnation est passible de toutes les horreurs. La représentation des douleurs du Fils de l'homme n'a pas cessé de

poser aux artistes un problème que nous voudrions ici étudier plus spécialement.

Il existe en effet des *mécanismes de fascination*[2]. Nous savons en effet que certaines formes, certains spectacles déclenchent en nous des sécrétions endocriniennes ambivalentes : elles peuvent devenir la véritable base émotionnelle d'un authentique sentiment religieux ; elles peuvent inspirer par contre des réactions assez impures de la sensibilité et du cœur. L'iconographie traduit ici admirablement cette analyse de base du sentiment religieux.

Quels sont les mécanismes de fascination qui, loin de servir le mystère de l'Incarnation, contribuent au contraire à éloigner la sensibilité des fidèles du mystère théologal ?

Il y a tout d'abord la considération trop appesantie des douleurs physiques du Christ. Le Christ que Grünewald peignit pour Carlsruhe nous suggère immanquablement la chauve-souris clouée sur une porte par des paysans barbares ; la transfixion superstitieuse de cet animal n'a rien à voir avec celle du Christ ni l'horreur qu'elle soulève avec une authentique compassion. Plus proches de nous les camps de concentration et la guerre ont infléchi la sensibilité des créateurs vers une inspiration qui mettait parfois un comble à l'horreur. Les plaies béantes, le décharnement effroyable, les détails d'une anthropomachie absurde sont venus alimenter l'imagination de bien des peintres et des sculpteurs, mais je ne suis pas sûr que cet étalage ait souvent apporté quelque richesse spirituelle nouvelle à la considération des souffrances du Christ. Il flotte sur ces œuvres matériellement réalistes une arrière odeur de décomposition, celle qui imprégnait longtemps les villes bombardées. Il n'y a rien dans le mystère du Christ qui sente la décomposition. Certaines œuvres de Bernard Buffet donnent en plein dans ce travers. Il ne demeure plus de la souffrance que la convulsion quand ce n'est pas tout simplement la grimace.

Il peut exister dans la représentation de la passion une sorte de dérèglement charnel indiscutable. La dévotion médiévale, vivante encore en Espagne, en a fait certainement la preuve : ne sont-ce pas ces cris trop réalistes, trop barbouillés de sang, ces images écorchées qui sont à l'origine de formes dévotionnelles aberrantes ? Certes l'Eglise n'a pas toujours sévèrement jugé ces processions de flagellants qui étalaient leurs blessures. Un certain sadisme et un certain masochisme ne se confondaient-ils pas avec une dévotion au Christ souffrant ? La course de taureaux n'est pas loin, et les acclamations pieuses sont-elles parfois si éloignées des cris de l'arène ? Les mécanismes de fascination jouent ici infailliblement mais ils se portent

---

2. L'expression, du peintre Lapoujade, est plus heureuse que sa pensée.

vers les zones les moins nobles de l'imagination. L'Eglise d'ailleurs, de plus en plus consciente de cette confusion, a réagi depuis sévèrement, sachant qu'une prétendue compassion risque de dégénérer en hystérie et en pratiques de derviches.

Et puisque nous venons d'évoquer l'Espagne, considérons la tradition des images populaires de la passion. Les grands sculpteurs du XVI[e] siècle ont élevé cet art réaliste aux plus hautes cimes mais si nous considérons deux œuvres qui se suivent, le Christ gisant de Juan de Juni[3] et celui de Grégoire Fernandez[4], nous voyons apparaître une grande différence d'esprit. La haute noblesse du premier fait place au réalisme angoissé du second. Le premier a bien représenté le « sommeil » du Verbe Incarné, le second, la rigidité d'un cadavre. Les yeux du premier suggèrent le mystère du Christ descendu aux Enfers, le second, l'aspect vitreux de la mort physique. Certes Juni, aux confins de la poésie plastique d'un Michel Ange et d'un Claus Sluter, possède plus de moyens que l'imagier Fernandez, mais plus profondément encore la différence se trouve au niveau d'une option spirituelle, inconsciente peut-être, mais fondamentale. Les mécanismes de fascination sont utilisés diversement. Le premier tempère l'horreur physique de la calme noblesse d'une plénitude plastique évocatrice de cette maîtrise sur la mort que garde ce Christ dans l'instant même où il accepte de subir sa loi. L'autre sacrifie trop à l'image de la douleur physique et compte surtout sur la réaction viscérale qu'elle engendrera. Certes, lorsque nous demeurons au niveau de maîtres comme Berruguete, Juni ou Fernandez nous nous tenons dans les limites d'une haute qualité. Mais viendra vite la décadence. La guerre d'Espagne a détruit un certain nombre de *pasos* de procession mais il existe en Espagne une fabrique de statues religieuses, à Olot, qui inonde les églises d'un art Saint-Sulpice accommodé au goût espagnol dans ce qu'il a de moins bon. Ici les mécanismes de fascination de l'horrible joueraient à plein si la veule matière du plâtre et la tonalité ridicule des couleurs ne venaient transformer l'horreur en dégoût.

Cet usage immodéré des mécanismes de fascination de l'horrible est né d'une erreur théologique. On veut en quelque sorte montrer l'infinité de l'amour du Christ en tentant de nous persuader que ses souffrances ont été quantitativement les plus grandes qui se puissent imaginer. Mais tant ces souffrances que leur mérite devraient être envisagés du côté de la personne qui les subit plutôt que dans une description exacerbée du détail de ces douleurs. Pour reprendre notre exemple, Juan de Juni nous laisse entrevoir la divinité du Christ et la perfection calme de son humanité ; il ne nous suggère pas je ne

---

3. Musée national de Sculpture de Valladolid (*Planche II*).
4. Couvent Sainte-Anne de Valladolid (*Planche III*).

sais quelle impassibilité héroïque du Christ, mais au contraire la profondeur de sa douleur qui se mesure selon sa capacité même de souffrance, capacité immense en raison de la lucidité et de la délicatesse de la sensibilité du Fils de Dieu incarné. Ainsi cette représentation de la douleur du Christ devient vraiment une suggestion qualitative et non plus quantitative de l'infinité de cette souffrance et du même coup de l'amour qui a poussé à l'accepter. On se souvient que c'est une statue d'un style semblable qui fut pour sainte Thérèse d'Avila l'occasion extérieure de sa conversion :

> *Mon âme se sentait bien lasse, écrit-elle, mais la triste vie que je menais ne lui permettait pas de trouver le repos dont elle avait soif. Un jour, comme j'entrais dans mon oratoire, j'y aperçus une statue qu'on s'était procurée en vue d'une fête à célébrer dans le couvent, et qu'on avait placée là, en attendant. Elle représentait Jésus-Christ couvert de plaies ; son aspect était particulièrement touchant. A peine y eus-je porté les yeux que je me sentis bouleversée. Elle peignait si bien ce que Notre-Seigneur endura pour nous ! A la pensée de l'ingratitude dont j'avais payé de telles blessures, ma douleur fut si véhémente que je croyais sentir mon cœur se briser. Je me jetai auprès de mon Sauveur en versant un torrent de larmes, et le suppliai de me donner en cet instant la force de ne plus l'offenser.*

Et Michel Florisoone commente très justement :

> *La statue, certes, était impressionnante. Elle représente, dans un style proche de celui de Diego Siloe de Burgos annonçant celui de Gregorio Fernandez, le Christ vu jusqu'à mi-corps, les mains liées par devant, le buste ruisselant du sang qui coule des plaies creusées par les fouets de la flagellation et qui descend, sous les lourds et longs cheveux, du front serré par la couronne d'épines ; le visage est penché, les yeux mi-clos, la bouche entr'ouverte. Comme dans toutes les œuvres qui ont imprimé une particulière émotion chez sainte Thérèse ou qu'elle a pu choisir délibérément, le réalisme extérieur est soumis à la force de l'intensité intérieure que suggère une certaine retenue de l'apparence. La sensibilité de sainte Thérèse dépasse toujours, et aussitôt, la représentation elle-même pour en saisir, comme d'instinct, le sens pathétique et profond*[5].

La Sainte apparaît donc ici comme éminemment sensible au mécanisme de fascination de la statue *mais une préparation spéciale de la grâce la conduit plus loin* : c'est le Christ souffrant de l'ingra-

---

5. Michel FLORISOONE, *Esthétique et mystique d'après sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix*, Paris, 1956, p. 64, 65.

titude, le Christ saisi dans sa passion intérieure qui lui est révélé par l'image sanglante ; mais il faut en convenir, cette image elle-même offrait au regard une représentation très équilibrée du mystère.

Il y a là une sorte de ligne de conduite spirituelle que les artistes se devraient d'observer. Certes il ne suffit pas d'être imbu de ce principe pour être réellement inspiré mais cette vérité peut aider une sensibilité puissante à s'orienter vers la création d'œuvres justes.

### VI. LE VISIONNAIRE ET LE SURRÉALISTE

Saint Jean de la Croix était un artiste, pas seulement un être sensible aux formes de l'art mais un sculpteur et un peintre autant qu'un poète. Le livre de Michel Florisoone nous a retracé parallèlement l'évolution artistique et l'évolution spirituelle du saint réformateur du Carmel. Comme sainte Thérèse, il entretint avec une œuvre d'art un dialogue muet qui fut à l'origine d'une transformation intérieure[6]. Mais la représentation de son Christ n'a pas cessé de nous étonner. Cette œuvre se trouve dans un des parloirs de l'Incarnation d'Avila. Elle est minuscule et mesure tout au plus cinq centimètres. La composition est étrange : le Christ n'est pas contemplé de face mais d'une position arrière, surélevée et légèrement située sur la gauche[7]. Certes une explication matérielle est facile à trouver. Le P. Jéronimo de San José[8] nous assure que le saint devait alors se trouver dans une fenêtre située en sorte que le Christ lui apparut dans cette position. C'est ce que suggèrent peintures et gravures des XVI^e^ et XVII^e^ siècles qui représentent cette scène[9]. Mais un problème demeure, extrêmement important : pourquoi le saint a-t-il fixé cette vue plongeante du Christ et n'a-t-il pas restitué la vue frontale habituelle ? Certes on peut citer Michel-Ange et plus particulièrement Tintoret, spécialistes des points de vue insolites, mais cette érudition laisse le mystère entier.

Comme le fait remarquer M. Florisoone, il s'agit bien d'une sorte de notation hâtive d'une vision individuelle. Certes le Docteur mystique connaissait mieux que quiconque les lois de la mémoire et de l'oubli dans les révélations privées. Il savait bien qu'en traçant rapidement ce croquis il ne désirait pas s'assurer en quelque sorte la permanence de cette grâce. Mais il reconnaissait parfois aussi comme légitime le besoin de retracer dans l'imagination ce que la grâce avait produit dans les profondeurs les plus spirituelles de l'âme. Nous aurions donc ainsi un « calque » hâtif pris sur la vision spirituelle qui, par définition, nous échappe.

C'est ce caractère de notation qu'il faut très expressément consi-

---

6. *Cf.* M. Florisoone, *op. cit.*, p. 129-130.
7. *Planche IV* (M. Florisoone, *op. cit*, gravure 6).
8. Cité par M. Florisoone, *op. cit.*, p. 94.
9. Reproduites dans M. Florisoone, *op. cit.*, gravures 7, 8 et 9.

dérer dans cette œuvre. Saint Jean de la Croix abandonne les lois de la composition et de l'art. Si la perspective suppose un œil qui regarde, *l'art de la perspective* consiste à situer le point de vue de façon à saisir les formes dans leurs rapports les plus harmonieux. C'est ce choix qui fait de Tintoret ce peintre de l'événement instantané, ce « photographe » du moment le plus intense d'une intervention divine. Ce choix n'existe pas dans le cas de saint Jean de la Croix. Les lois matérielles de la perspective sont observées avec une habileté qui nous révèle une main soigneusement exercée, mais le point de vue est si inhabituel, si étrange que l'image n'est plus une représentation du Christ. C'est la vision de quelqu'un situé *du côté* du Christ, qui partage déjà ses souffrances, qui s'associe à la Rédemption du monde. Le Christ situé en contrebas sur l'autel n'est que le substrat sensible d'une expérience mystique qui recourt à ce même substrat pour se noter, se fixer dans l'imagination. A la différence de la peinture habituelle cette œuvre joue sur un double registre : celui de la motion intérieure de l'âme et celui de la notation imaginative qui se garde de rien changer à son point de départ matériel (en l'occurence une vue plongeante sur un crucifix) pour suggérer l'itinéraire spirituel qu'il commence.

On comprend facilement pourquoi cette expérience devait tenter un surréaliste du type de Salvador Dali. Le surréalisme est une exploration systématique du subconscient. Cette investigation suppose d'une part un espace intérieur dénudé et d'autre part l'exercice de toutes les formes possibles de l'écriture automatique. Il y aura toujours dans l'expérience surréaliste une première phase négative, destructrice, qui cherche désespérément à mettre l'âme en état de vide intérieur. Les fonds des toiles du jeune Chirico ou de Salvador Dali, les sables de Tanguy ou les liquides de Léonor Fini sont autant de tentatives pour rejoindre ce qu'on pourrait nommer la substance primordiale de l'imagination, le « plasma » de base sur lequel vont naître spontanément les formes, les ensembles, les unions et les divorces de l'art surréel. Se tenant délibérément en deçà de l'expérience chrétienne de purification et de dénuement que symbolise le nom de saint Jean de la Croix, un surréaliste comme Dali ne pouvait pas manquer d'être frappé par le parallélisme de la démarche spirituelle profonde et de ce qui n'est que démarche imaginative superficielle. La représentation d'une forme à l'état naissant suppose un « fond de néant » si l'on peut s'exprimer ainsi. C'est ce dépouillement absolu qui communique à la forme saisie dans sa genèse cette vitalité primordiale. On aboutit de la sorte par l'insolite à une représentation du nouveau qui nous fait assister à une germination insoupçonnée. Le caractère insolite du Christ de saint Jean de la Croix nous conduit à cette réflexion : « Il s'est passé quelque chose » ; l'œuvre nous donne l'assurance d'un fait ; elle ne nous introduit pas dans un mystère qui demeure le secret du saint Carme.

Mais Salvador Dali n'a pu supporter tout à fait le caractère insolite de cette œuvre. *Il a recentré sa vision plongeante du Christ.* Du même coup il a fait un choix, comme Michel-Ange, comme Tintoret, pour une plus harmonieuse disposition des formes. Du même coup nous ne sommes plus en présence du Christ appelant un individu particulier à partager par ses souffrances la fécondité de la Rédemption, *nous sommes en face d'un tableau*, rien de plus. La valeur plastique de cette œuvre est indiscutable mais ce n'est, *en aucune façon*, le Christ de saint Jean de la Croix. Le Christ du saint est un fait avant d'être une œuvre, Dali nous a donné une composition, rien de plus[10].

Que faut-il en conclure ? Le surréalisme peut-il apporter quelque chose à la représentation de la Rédemption ? Commençons par reconnaître que si l'on perçoit vraiment la valeur existentielle de l'insolite surréaliste, on est forcé d'admettre ceci : plus un art est recherché et subit la contrainte des lois de l'esthétique, plus il se révèle incapable à suggérer le fait surréel. Les tableaux de Salvador Dali sont, en définitive, trop bien faits. Plus que la peinture, la poésie et la musique risquent d'être de fidèles interprètes en raison même de la fluidité de la matière rythmique et sonore, mais mieux encore l'art du geste se rapproche le plus de ce caractère insolite qui fait de la réalité surréelle une force vivante. C'est pourquoi les gestes liturgiques de la semaine sainte ont été choisis par l'Eglise comme les réalités humaines les moins indignes de représenter la Passion du Christ. D'ailleurs dans la structure de cette liturgie les deux temps se retrouvent : dépouillement puis création du geste « insolite ». Dès la passion les images sont voilées pour que le crucifix occupe tout entier le champ intérieur de l'imagination. Le dépouillement des autels suggère l'apparition du Christ dénudé, livré aux tourments. Dans l'obscurité de la nuit pascale, le cierge allumé, représentation surréelle du Christ ressuscité, passera de mains en mains. Ainsi, le geste préparé par un long dépouillement permet de rejoindre, dans une mystérieuse expérience, la réalité de la passion du Christ et de sa résurrection parce que le geste suppose une re-création permanente et se soustrait aux contraintes qui retirent aux autres œuvres d'art cette capacité de *mise en présence du mystère.*

Ce que la liturgie fait merveilleusement passer, un certain usage de la photographie le peut aussi. Ainsi, depuis plusieurs années, des revues comme *Fêtes et Saisons* tentent d'illustrer la vie du Christ par des photographies pures de l'actualité. Il n'y a pas là une mode sans fondement. La valeur surréaliste de la photographie n'est plus à montrer. L'image d'un fait peut suggérer mieux un autre fait qu'une représentation de ce dernier. L'image d'un enterrement moderne peut nous mettre à merveille dans le climat du vendredi saint au soir si

10. *Planche V* (M. FLORISOONE, *op. cit.*, gravure 10).

l'image est bien choisie. Certes, cet art est difficile : il peut osciller entre le ridicule ou l'indéchiffrable mais d'incontestables réussites sont là pour nous donner confiance.

### VII. ET ROUAULT NOUS AIDE A CONCLURE

Nous ne voudrions pas achever cet article sans évoquer ici l'œuvre de Georges Rouault. Il semble que sa vie tout entière et l'image qu'il en a donnée dans sa peinture soient une pure louange de la Rédemption. Ce ne sont pas seulement les toiles d'inspiration religieuse qui retracent l'histoire du salut mais le monde de ses personnages vit intensément le drame du péché comme un cri vers la miséricorde.

Il a peint tout d'abord la misère : de pauvres filles au visage détruit par le vice des autres autant que par leur faiblesse. Créatures en lesquelles on cherche presque désespérément l'image de Dieu. Pourtant elle est là, mystérieusement présente sur ces faces grimaçantes. Peut-être est-ce le drame de leur solitude que Rouault a su si bien nous faire sentir, qui demeure l'ultime lien qui les rattache, par le cri silencieux de leur douleur, au monde de l'espérance.

Il a peint aussi des clowns, ces solitaires par excellence, ces âmes cachées derrière la façade du rire. Non pas des âmes mélancoliques comme le Pierrot lunaire des mimes mais des êtres au seuil du désespoir prêts à se livrer à la méchanceté, au plaisir de faire mal pour se venger.

Face à ce monde de tristesse il a peint aussi des Juges. Leurs faces et leurs bedaines jugent plus que leurs verdicts. Ce ne sont pas les juges de la terre, ce sont les juges que le Christ a interdits : Ne jugez pas si vous ne voulez pas être jugés. Ces juges se cachent dans le cœur de ceux qui n'ont pas compris toute la force, toute la nouveauté de l'avarice, de la volonté de puissance et d'écrasement qui demeurent cachées dans notre âme.

Mais le mystère Rouault prend corps peu à peu. Le visage du Christ va apparaître progressivement, transfigurant la misère du monde (*Planche VI*). De la face enfarinée, encroûtée de rire vénal, à la Sainte Face couverte de crachats, il n'y a qu'un pas, qu'un instant presque insaisissable : celui de l'Incarnation. Le Christ ne vient pas juger cette misère, il vient la prendre sur lui pour transformer cette dégradation en preuve de la miséricorde divine. Le monde spirituel de Rouault n'est pas un monde harmonieux, c'est la fresque de la brisure du péché, mais c'est aussi l'image la plus prenante, le commentaire le plus bouleversant de cette expression si hardie de la messe romaine, *mirabilius reformasti :* oui, l'œuvre de la Rédemption est plus étonnante que la Création.

A.-M. Cocagnac, o. p.

# LES ORIGINES BIBLIQUES DE L'IDÉE DE MARTYRE

La première figure de martyr qu'ait esquissée l'Ancien Testament est une figure eschatologique ; il s'agit du Serviteur de Yahvé (*Ebed Yahvé*), dont quatre admirables chants nous détaillent d'avance le destin (*Is.*, 42, 1-4 ; 49, 1-6 ; 50, 4-9 ; 52, 13 — 53, 12). Investi d'une vocation prophétique qui est décrite en des termes de prédestination et d'intimité spirituelle auxquels Jérémie nous avait habitués, il doit prêcher la vraie religion, renouveler et étendre l'Alliance, intercéder et être combattu. Un jour vient où la logique de sa vocation l'amène à se livrer à la mort (53, 12). Mais autour de cette mort, les nations, représentées par leurs rois, se donnent rendez-vous pour une lamentation solennelle (53, 1-11b) dont Yahvé, par deux oracles non moins solennels (52, 13-15 ; 53, 11 c-12), approuve les termes. C'est que cette mort, interprétée comme un sacrifice volontaire d'expiation, fait réussir le dessein de Yahvé (53, 10) : dessein dont tout le livre appelé par les critiques *Second-Isaïe* (*Is.*, 40-55) nous a donné une idée suffisante : autour d'un Israël restauré et spirituellement approfondi, la conversion du monde s'opère. Le Serviteur sera l'artisan de cette œuvre divine, pour laquelle il a été élu : « Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi » (*1 Cor.*, 1, 27).

C'est sans doute immédiatement après l'Exil qu'ont été écrites les pages brûlantes d'émotion que nous venons de résumer. Elles constituent « le cœur vivant du message du *Second-Isaïe* » (North) et tel passage en semble écrit « sous la croix du Golgotha » (Delitzsch)[1].

Mais est-ce vraiment une figure de martyr qui est ici évoquée ? Récemment Strathmann[2] a dénoncé comme un abus la prétention de voir dans le *Second-Isaïe* une « théologie prophétique des martyrs » ;

---

1. Détails sur le problème du Second-Isaïe dans *Introduction à la Bible*, I, Tournai, 1957.
2. Art. *Martus*, dans *Theolog. Wörterbuch zum N. T.*, IV, p. 477-520.

il n'y aurait aucun lien entre les souffrances de l'*Ebed* et la fonction de « témoin » (*'èd*, *martus*) reconnue à Israël en *Is.*, 43, 10 ; 44, 8 ; le terme n'a d'ailleurs aucune valeur technique : c'est une expression imagée et occasionnelle, amenée par un contexte de procès ; quant aux souffrances du Serviteur, elles font plutôt penser à celles du roi babylonien dans le cadre d'une liturgie du Nouvel An[3].

Assurément il ne saurait être question de chercher dans ces textes une terminologie qui ne devint vraiment technique qu'au IIe siècle après J.-C.[4], mais, par delà le vocabulaire, il s'agit de s'attacher aux réalités qui nous sont suggérées. Car le Second-Isaïe, ce grand poète anonyme, suggère plus qu'il ne définit, procède par allusions et touches délicates, est plein de « points de départ » et doit se lire comme on écoute une symphonie. Essayons donc, avec lui, de situer l'*Ebed* dans un réseau de relations.

1. — La vision du prophète s'enracine dans une expérience spirituelle dont on a fait la découverte plénière au temps de l'Exil : celle du prophétisme vécu comme une médiation. On s'est aperçu, au moment où les médiateurs antérieurs, rois ou prêtres, étaient pratiquement éliminés, qu'il existait encore, pour l'Israël déraciné, une « structure » solide, mais moins visible, plus discrète. Des hommes s'étaient présentés qui assumaient, par vocation, la responsabilité de leurs frères, dans la ligne du salut. Qu'on relise *Ez.*, 4, 5 ; 33, 1-9 dans cette perspective : le prophète doit porter symboliquement le poids des péchés de son peuple, sentir que Dieu lui demande compte du sang de chaque Juif. Jérémie surtout, le maître d'Ezéchiel, avait vécu cette vocation avec une intensité dramatique peu commune : l'échec apparent de sa vie lui avait fait mesurer combien elle peut rendre solidaire des autres et solitaire parmi eux. Le ministère d'intercession (*Jér.*, 15, 1 ; 18, 20) n'est qu'un exemple de cette médiation. Celle-ci s'exprime par un souci journalier de mettre ses frères en contact avec le message dont on est porteur. Il est normal, puisque ce message est lourd (*Jér.*, 28, 8-9), qu'on rencontre la contradiction et la persécution : « C'est pour toi que je supporte l'outrage ! » (*Jér.*, 15, 15). A la limite, ces témoins sont prêts à se faire égorger et la perspective du martyre est très proche en *Jér.*, 26 : devant le tribunal régulier qu'on a réuni, à raison d'un discours jugé incendiaire, Jérémie accepte avec courage la mort qu'on lui prépare, en affirmant le lien de cette éventualité avec le fait de sa mission : « Car, en vérité, Yahvé m'a envoyé vers vous pour vous

---

3. L'auteur reconnaît cependant qu'aujourd'hui on rattache plutôt l'*Ebed* à la lignée prophétique (p. 488).

4. Voir par exemple H. Leclercq, *art. Martyr*, dans *Dict. d'archéologie*, X B, col. 2360-2366.

faire entendre toutes ces paroles ». C'est la théologie du martyre qui point. La mort est le sceau de la sincérité : même s'ils la fuyaient, les prophètes savaient pour qui ils la risquaient (*1 Rois*, 19, 14 : Elie ; *Jér.*, 26, 20 ss : Urie). Ainsi le métier de prophète est sérieux : Moïse, le super-prophète, se plaignait déjà de devoir « porter (le peuple) sur son sein, comme la nourrice porte l'enfant qu'on allaite » (*Nombres*, 11, 12).

C'est sur ce sol de la tradition prophétique qu'a levé l'espoir messianique qui s'exprime dans les chants du Serviteur. Ce dernier est comme la projection eschatologique d'un idéal qui avait pris corps en Jérémie et Ezéchiel. A la différence du premier qui risque le martyre, lui l'affrontera (*Is.*, 53, 10), à la différence du second, il portera non plus sur ses flancs, mais en sa chair les stigmates du péché de ses frères (*Is.*, 53, 5), dont il veut les sauver.

2. — L'*Ebed* ne se relie pas seulement à la lignée antérieure des prophètes, candidats au martyre (répétons que le *mot* ne se rencontre pas), il est encore lié à Israël, comme son représentant par excellence. Yahvé lui a dit (*Is.*, 49, 3) :

*Tu es mon Serviteur,*
*l'Israël en qui je me complais.*

Entendons sans doute qu'en lui se concentrera toute la dignité et l'efficience d'Israël travaillant à réaliser sa vocation. Car le *Second-Isaïe*, en définitive, se présente comme une méditation sur cette vocation qu'on est invité à redécouvrir et à approfondir. Cette méditation s'oriente historiquement : Abraham (*Is.*, 41, 8) et David (*Is.*, 55, 4), et, en filigrane, Moïse (*passim*) et Jérémie (*passim*) y figurent comme autant de jalons d'une histoire orientée par la présence du Dieu de l'Alliance. Yahvé travaille à une Œuvre en Israël et avec Israël. Ce dernier, en exil, n'est pas réduit à l'inaction. Il fait sa première expérience sérieuse de contact avec les païens. Il s'agit devant eux de « témoigner » : c'est la charge héritée de David que Yahvé avait établi « témoin pour les peuples » (*Is.*, 55, 4-5 avec allusion à *Ps.*, 18, 44). Etre un signe de Dieu parmi les païens (*Ps.*, 67, 1-3, 6-8), ne pas profaner son Nom au milieu des nations (*Ezéchiel*, *passim*), tel était le devoir d'Israël. Le *Second-Isaïe* donne à ce thème une formulation plus précise : trois fois (*Is.*, 43, 10, 12 ; 44, 8), dans le cadre d'un procès entre les faux dieux et les nations d'une part, Yahvé et ses croyants d'autre part, le Dieu unique produit ses témoins : ils le « connaissent » (*Is.*, 43, 10) et attestent le contenu de leur foi envers le Dieu de l'Alliance, qui mène l'histoire, la prédit et y insère le salut. On remarquera le parallélisme avec la parole du Christ ressuscité en *Luc*, 24, 47-48 : devant toutes les nations, les Douze, expression du Nouvel Israël, doivent être les témoins des événements que leur foi a vécus. Ici comme là, l'expérience à divulguer est une expérience de croyants. Elle ne peut être

livrée par des moyens purement rationnels : on pourrait dire que c'est une démocratisation de l'expérience prophétique, et que nous retrouvons, dans la logique du témoignage, ce que Jérémie, un jour, fut près de vivre (*Jér.*, 26). Mais, pas davantage qu'en *Luc*, 24, la liaison n'est faite entre témoignage et martyre. Nous considérons donc les passages étudiés du *Second-Isaïe* comme des jalons précieux. Le mot « témoin », en *Luc*, 24, 48, sera éclairé subséquemment par le contexte sanglant que révèleront les *Actes* (Etienne : *Act.*, 22, 19, 20 ; 26, 16) et l'*Apocalypse* (Antipas : *Apoc.*, 2, 13 ; martyrs : 17, 6), sans que d'ailleurs le sens technique de martyr soit encore atteint, puisque c'est l'Asie proconsulaire, au IIe siècle de notre ère, qui le précisa. Dans le *Second-Isaïe*, l'éclairage est bien plus indirect, qui peut venir d'*Is.*, 53.

3. — Il est enfin une troisième relation qu'il faut ici indiquer avant de l'étudier : c'est celle que les candidats au martyre en 168-164 ont établie entre leur cas et celui de l'*Ebed*.

★

On se rappelle que la première persécution religieuse[5] fut déclenchée alors par le roi Antiochus IV, qui rêva de faire l'unité religieuse de ses Etats et d'aligner le petit peuple juif sur le reste de ses sujets. L'abolition de la Loi et des coutumes traditionnelles, le remplacement de la fête des Tabernacles par les Bacchanales (*2 Mac.*, 6, 3 ss), l'établissement de sanctuaires païens dans le pays et enfin l'installation au Temple de « l'Abomination horrifiante », c'est-à-dire du culte de Zeus céleste, telles furent quelques-unes des initiatives du persécuteur, qu'énumèrent les *Livres des Maccabées*.

La réaction fut vive chez un certain nombre de Juifs qui se firent les volontaires de la Tora et prirent le maquis. A leur tête se trouvait une famille sacerdotale modeste (*1 Mac.*, 2, 1) qui atteignit ainsi la célébrité (*1 Chr.*, 24, 7). Mais surtout un groupe de piétistes (*Hasidim*) (*1 Mac.*, 2, 42-43), dont on arrive à entrevoir la position.

Ils représentent un de ces « mouvements » dont la formule se cherchait depuis un certain temps[6] et dont le choc de cette époque tragique aura précisé l'armature. Il y a des chances qu'ils constituèrent la première de ces « sectes » dont on découvre actuellement l'histoire[7]. Ils restèrent indépendants des Maccabées dont ils se sépa-

---

5. Nous ne faisons que signaler *Is.*, 26, 19 qu'il est difficile de situer exactement ; *tes morts* signifie *ceux qui sont morts pour toi. Cf. Ps.*, 44, 23.

6. Sur l'histoire des piétistes, voir J. Coppens, *Les psaumes des Hasidim*, dans *Mélanges A. Robert*, Paris, 1957, p. 214-224 ; et nos *Pauvres de Yahvé*, Paris, 1953.

7. Voir J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957.

rèrent dès que dégénéra la lutte et que la mystique fit place à la politique. Cette note d'indépendance nous oriente déjà, et c'est une simplification qui veut faire de Judas Maccabée leur chef (*2 Mac.*, 14, 6). Le *Livre de Daniel*, qu'on peut considérer comme leur manifeste (Pfeiffer), nous les montre comme des intellectuels engagés, ou du moins donne cette qualité à leurs cadres.

Dans la rétrospection apocalyptique la plus détaillée du *Livre de Daniel* (*Dan.*, 11, 1-39)[8], ces gens entrent en scène au moment où « l'Abomination horrifiante » est un fait. Ils incarnent la résistance spirituelle : leurs paroles sont des instructions adressées au peuple qu'il faut entraîner ; leur mort peut s'ensuivre ; elle est présentée comme une épreuve de purification et elle aura sa récompense au moment de la résurrection. Chose curieuse, le soulèvement maccabéen est présenté avec réticence, comme « une aide légère » : c'est qu'on s'est joint aux Maccabées pour des motifs pas très purs ; c'est surtout, sans doute, parce que le mouvement de la révolte ne se fiait pas à Dieu de façon assez abandonnée (*cf. Dan.*, 2, 34 ; 8, 25). L'intérêt des passages que nous allons lire vient de ce qu'ils ont été écrits en pleine épreuve, par quelqu'un qui fait partie du groupe (*Dan.*, 12, 13) :

*Par des flatteries, (Antiochus) fera apostasier les violateurs de l'Alliance ; mais le peuple de ceux qui connaissent* (yada) *leur Dieu tiendra ferme et agira. Et les instructeurs* (maskilim) *du peuple instruiront* (bin) *les nombreux* (ha-rabbim), *mais succomberont par l'épée et la flamme, la déportation et le pillage, un certain temps. Quand ils succomberont on les secourra d'une aide légère ; beaucoup se joindront à eux par hypocrisie. Donc quelques-uns des instructeurs succomberont afin d'être éprouvés, purifiés et blanchis jusqu'au temps de la fin* (Dan., 11, 32-35).

*Les instructeurs* (maskilim) *resplendiront comme la splendeur du firmament et les maîtres-de-justice* (masdiqim) *des nombreux* (ha-rabbim) *seront comme les étoiles, éternellement et toujours* (Dan., 12,3).

Le texte est de coloration sapientiale évidente et il faut donner à l'expression *les nombreux* le sens technique qu'elle a à Qumrân et en *Is.*, 53, 11 : la communauté de salut. Mais c'est récemment H. L. Ginsberg[9] qui a montré à quel point ces passages se rattachaient aux chants du Serviteur, dont ils apparaissent comme la plus ancienne

---

8. On sait que, dans sa deuxième partie (*Dan.*, 7-12), le livre aborde des faits du VI^e au II^e siècle av. J.-C. en se donnant dans le passé un point de départ fictif, conformément aux lois du genre apocalyptique.

9. *The oldest interpretation of the Suffering Servant*, dans *Vetus Testamentum*, 1953, p. 400-404.

interprétation. Les sages ont calqué leur détresse et leur destinée sur celles de l'*Ebed*. Comme lui ils sont maîtres de justice (*Is.*, 53, 11) et le titre de *maskilim* dont ils se parent est peut-être celui qu'il faut donner, d'après la Septante, au Serviteur d'*Is.*, 52, 13.

Mais il n'est pas douteux que les souffrances de ces gens sont endurées pour le Seigneur, en vertu d'une mission où ils engagent toute leur vie. Se réclamer de l'*Ebed*, c'était en faire le patron des martyrs. D'ailleurs, pour eux comme pour lui, le terme technique de martyr est absent[10].

En filigrane, dans la première partie du *Livre de Daniel*, ne seraient-ce pas des figures de martyrs que nous entrevoyons ? Tous les commentateurs rapprochent de leur fier langage devant le tyran (*Dan.*, 3, 17-18) celui des *Actes de martyrs*[11]. Ne doit-on pas y percevoir un écho de celui de nos *maskilim* ?

★

C'est bien une épopée du martyre qui se vit à cette époque. *2 Mac.*, 6-7 mettent en scène le scribe Eléazar et sept enfants qui meurent sous les supplices avant que leur mère ne les suive dans la mort. La littérature pathétique s'empare de ces cas[12]. Un siècle après le *Deuxième livre des Maccabées*, l'homilétique juive les célèbre et l'auteur du *Quatrième livre des Maccabées* voudrait qu'on grave sur les tombeaux de ces illustres morts :

*Ici reposent les corps du grand Eléazar, d'une vertueuse mère et de ses sept enfants qui, pour donner à la postérité des marques de leur foi et de leur confiance en Dieu et pour venger l'honneur de leur nation et soutenir la vérité de leur religion, moururent glorieusement sous le tyran Antiochus, après avoir enduré avec constance tous les plus cruels supplices*[13].

Josèphe admire le courage des Esséniens devant les tortures (*Bello Jud.*, II, 151-153). Nous savons que chez ces « sectaires » qui continuèrent le mouvement des *Hasidim*, la méditation des chants du Serviteur se poursuivait, comme s'il s'agissait d'une tradition héritée. Peut-être le Maître de justice, fondateur anonyme de la secte, est-il à compter parmi les martyrs.

Dans un passage parénétique, l'*Epître aux Hébreux* (11, 35-38) a résumé la tradition juive sur le martyre, en évoquant globalement les supplices récents et ceux qui furent réservés aux prophètes. Ici « notre

---

10. Strathmann n'envisage pas les passages étudiés ci-dessus.
11. Voir A. Hamman, o. f. m., *La geste du sang*, Paris, 1953.
12. Sur le genre littéraire de *2 Mac.*, *cf. Introduction à la Bible*. I, Tournai, 1957.
13. Le plus récent travail sur *4 Mac.*, est l'édition et la traduction d'A. Dupont-Sommer, Paris, 1939.

auteur se réfère sans doute à une tradition issue de *1 Rois*, 19, 10, 14 (cité *Rom.*, 11, 3) et *Jér.*, 2, 30, selon laquelle de nombreux prophètes furent persécutés et même martyrisés par leurs compatriotes. Elle est acceptée par Jésus, saint Etienne et saint Paul (*Matth.*, 23, 31 ; *Actes*, 7, 52 ; *1 Thess.*, 2, 15) »[14]. Le thème du martyre, qui s'originait authentiquement aux prophètes, leur était maintenant appliqué avec une générosité bien suggestive[15]. Mais ici encore on peut saisir que, si le thème est présent, le vocabulaire technique manque : les personnages évoqués reçoivent un bon témoignage de la part de Dieu, c'est-à-dire un titre de gloire (*Hébr.*, 11, 39 ; *cf.* 4, 5 : *martureisthai*).

On l'a déjà insinué, le sens propre de *marturein*, souffrir le martyre, n'est attesté pour la première fois que dans la littérature post-apostolique.

Albert Gelin, p. s. s.

---

14. C. Spicq, o. p., *L'Epître aux Hébreux*, II, Paris, 1953, p. 366.
15. Pour l'ensemble des textes, *cf.* H. J. Schoeps, *Die jüdischen Prophetenmorde*, dans *Symbolæ biblicæ Upsalienses*, Upsala, 1943, II, p. 1-22.

# LES DISQUES

*Nous présentons, dans chaque numéro de* Lumière et Vie, *une sélection d'enregistrements groupés autour d'un thème, en principe celui qui fait le sujet du cahier. Puisqu'il s'agit d'une sélection, nous recherchons, autant que possible, à proposer des œuvres moins connues, récemment ou plus anciennement éditées. C'est ainsi que dans cette chronique consacrée à la Rédemption, nous avons laissé de côté les* Passions *de Bach ou* Le Messie *de Haendel, connus de tous les amateurs.*

*En règle générale, nous présentons des disques dont la réalisation technique est tout à fait satisfaisante ; et nous n'avons jugé nécessaire d'insister sur telle ou telle caractéristique de l'enregistrement que dans des cas bien déterminés.*

*Nous souhaitons, enfin, une chronique très ouverte. Nous sommes prêts à accueillir suggestions et critiques, à tenir compte de toute proposition de thème. Nous sommes également tout disposés à fournir des renseignements même sur des disques ne figurant pas dans nos comptes rendus.*

OFFICE DU VENDREDI-SAINT, par le chœur des moines et des enfants de l'Abbaye d'En Calcat, coll. Monastères (1 d. 30 cm., Studio SM 33-13).

Les nouvelles dispositions concernant les offices de la Semaine Sainte ont redonné à des cérémonies peu connues de nombreux fidèles leur importance primitive. Il en est ainsi de l'*Adoration de la Croix* qui a repris sa place au centre de la liturgie du Vendredi Saint. Un très beau disque de la collection « Monastères », éditée par le Studio SM, nous convie à retrouver ou à découvrir les chants qui font la trame de cet office et soulignent le sens de cet hommage du peuple chrétien à la Croix du Sauveur.

A l'invitation du célébrant *Ecce lignum*, trois fois répétée, d'adorer le bois de la Croix, succède la plainte du Christ à son peuple infidèle, les *Impropères*. L'antienne *Crucem tuam* : Nous adorons, Seigneur, votre croix et nous chantons votre sainte et glorieuse résurrection, laisse déjà percer un accent de triomphe qui ne cessera d'animer les hymnes *Pange lingua* et *Vexilla Regis*, au chant desquels les fidèles viennent en cortège se prosterner devant la Croix. Il s'agit ici d'un office monastique, mais la voix des enfants, qui se mêle à celle des moines ou alterne avec elle, peut évoquer tout le peuple chrétien. Ces chants ne sont pas une lamentation, mais une sereine expression de foi en la victoire de la croix ; l'exécution sobre mais vivante des Moines d'En Calcat la traduit excellemment.

Sur l'autre face est inscrit l'office des défunts (un autre disque est réservé à la messe des défunts), la « mort du chrétien » faisant pendant à la « mort du Christ ».

La présentation, les textes latins et leur traduction, à l'intérieur

de l'étui, permettent à l'auditeur le moins initié de pénétrer dans une liturgie, austère et dépouillée, mais rayonnante d'espérance. Cet enregistrement a été couronné d'un grand prix de l'Académie du disque français en 1956.

PAQUES, par le chœur des moines de l'Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, sous la direction de Dom J. Gajard, o. s. b. (1 d. 30 cm., Decca 33-173691).

Ce disque nous offre un large aperçu de la liturgie pascale, tant de la messe que de l'office. La première face s'ouvre sur une longue sonnerie du carillon de l'Abbaye, bien faite pour évoquer la joie de la Résurrection et pour nous mettre dans l'ambiance du chœur monastique. Elle est suivie des chants tirés du « propre » de la messe de Pâques ; outre l'introït, le graduel, l'alleluia, l'offertoire et la communion, on retrouve la naïve et fraîche séquence *Victimæ paschali laudes*, finissant sur « une joyeuse envolée : *Scimus Christum surrexisse*, suivie de la grande courbe descendante, d'une affirmation si accentuée : *A mortuis vere*, et de la prière ardente, bien rythmée : *Tu nobis victor Rex miserere* » (extrait de la notice). Un choix de pièces de l'office : l'invitatoire de Matines *Surrexit Dominus vere*, l'hymne de Laudes *Aurora lucis*, celle de Vêpres *Ad coenam Agni providi*, l'antienne à la Vierge Marie *Regina cœli*, les 3 petites antiennes d'alleluia *Lapis revolutus est*, *Quem quœris* et *Noli flere*, enfin le chant de procession *Salve festa dies*, complètent heureusement ce disque, dont la richesse ressort de cette simple énumération. Abandonnant au missel ou au bréviaire le soin de nous donner les textes, la notice imprimée sur la pochette s'attache à nous fournir un commentaire de chaque pièce, indiquant le mode adopté et comment le texte est servi par les inflexions du chant. A suivre cet excellent guide, qu'on soupçonne être Dom Gajard lui-même, on entre davantage dans l'intelligence de pièces, dont on est étonné de voir la variété d'inspiration et la justesse d'expression. Les voix admirablement fondues, le style plein de réserve, alerte cependant, contribuent à faire goûter la joie qui se dégage de cette liturgie, joie d'ailleurs plus profonde et méditative qu'exubérante, mêlée à l'admiration du mystère de la Rédemption.

MUSIQUE LITURGIQUE RUSSE, par les Chœurs de la Cathédrale Orthodoxe russe de Paris, dir. Piotr.-V. Spassky (1 d. 30 cm., Philips 00.402 L).

La première face de ce disque avait été éditée par Philips en un 25 cm. Elle groupe certaines parties de l'Office liturgique russe orthodoxe. La seconde est inédite et nous intéresse plus spécialement puisqu'elle rassemble un choix de courtes pièces (13), d'époques et d'auteurs divers, empruntées aux Offices du Carême, de la Semaine sainte et de Pâques. Nous ne détaillerons pas ici chacun de ces morceaux. La sélection qui a été faite nous a paru très judicieuse, faisant se succéder des œuvres de caractère et de style différents. Pas un moment l'écoute de cet enregistrement n'est fastidieuse. Tantôt on est pris par l'atmosphère recueillie, comme dans l'*Hymne des Chérubins pour le Carême*, tantôt c'est la joie de la certitude : *Dieu est avec nous*. Ou bien il s'agit d'une lamentation, dans *Prière du Vendredi-saint pour la mise au tombeau*, tandis que le *Tropaire de Pâques* a une résonance

incontestablement victorieuse. La structure même de ces morceaux est aussi variée : la polyphonie fait suite à des invocations des solistes, les rythmes changent, etc. Les interprètes sont parfaits. Mais pourquoi ne pas avoir joint à ce disque (qui vient d'obtenir un Grand Prix de l'Académie du Disque Français), sinon la traduction de chaque pièce, du moins quelques lignes qui en auraient dégagé la signification ? Lorsqu'il s'agit ainsi d'œuvres inhabituelles, il serait bon de tout faire pour en faciliter l'approche.

IMPROPERES, de Giovanni-Pierluigi da PALESTRINA (1525 ?-1594), par le Chœur d'enfants de la Cathédrale d'Aix-la-Chapelle, dir. Théodor Rehmann (1 d. 17 cm, 45 t., Archiv-Produktion 37.059 EPA).

Ce petit disque ne présente qu'un fragment des *Impropères* ; de plus il ne révèle que partiellement les qualités du style palestrinien. Il s'agit en effet de musique liturgique et le compositeur fait alterner le chant grégorien avec des parties polyphoniques. Le premier est utilisé dans les trois appels du célébrant à l'adoration de la Croix : *Ecce lignum Crucis*. Les Impropères sont confiés à deux chœurs, l'un moins fourni et ayant à exécuter une partition d'une harmonie moins étoffée : l'alternance des invocations en grec et en latin est particulièrement saisissante ; des trois versets, le premier est à plusieurs voix, les autres en plain-chant. Puis vient l'antienne grégorienne *Crucem tuam* et le disque s'achève par une strophe du *Vexilla Regis* où la mélodie traditionnelle est enrichie d'une polyphonie très ornée et joyeuse. On pourrait croire alors que nous sommes en présence d'une sorte de « condensé » un peu discutable. Au contraire l'intérêt ne faiblit pas un instant. Il se dégage de ce court enregistrement une impression intensément religieuse qui est due autant à l'art avec lequel Palestrina sait unir le chant traditionnel de l'Eglise avec sa musique claire et simple qu'à une exécution très enthousiaste et vivante du Chœur d'enfants de la Cathédrale d'Aix-la-Chapelle.

18 REPONS DE LA SEMAINE SAINTE, de Tomas-Luis de VICTORIA (1540 ?-1611), par la Escolania du Montserrat (2 d. 30 cm., Studio SM 33-15/16).

Victoria est-il un musicien « mystique » ? Nous serions tentés de répondre par l'affirmative, car bien des éléments viennent appuyer une telle proposition : sa naissance à Avila où il est contemporain de sainte Térèse et de saint Jean de la Croix ; à Rome, où se déroulera une partie de sa carrière, ses contacts avec la naissante Compagnie de Jésus, puisqu'il sera longtemps maître de chapelle au Collegium Germanicum récemment fondé par Ignace de Loyola ; puis un peu plus tard, avec l'Oratoire de saint Philippe Néri. Nature profondément religieuse et d'une admirable humilité, il attendra longuement avant de recevoir le sacerdoce et il choisira pour finir ses jours le silence d'un obscur monastère de femmes dans son pays. Pour cet homme de prière, la musique n'est envisagée que comme un moyen de louer Dieu et d'aider l'âme à s'élever vers son Maître. Victoria écrira uniquement des œuvres religieuses alors que, chez son contemporain et ami Palestrina, le musicien du Concile de Trente, toute une série de madrigaux voisinent avec ses compositions d'Eglise.

Les *18 Répons de la Semaine Sainte* sont ceux des 2^me^ et 3^me^

Nocturnes des Offices de Ténèbres ; courtes pièces qui font se succéder le répons, un verset, puis la reprise d'une partie du répons. Après ce que nous avons dit plus haut, on comprend que pour Victoria le mot ait priorité sur la musique : celle-ci est au service des paroles dont elle n'a pour tâche que de souligner les nuances, marquer les intentions, accentuer l'expression. Dans ce but, le musicien espagnol sait allier sobriété et efficacité : dans son austérité le vêtement rythmique et harmonique fait ressortir la résonance profonde du texte liturgique, plus qu'il ne s'arrête sur son aspect extérieur. L'abord de ces pages recueillies est facilité, dans l'édition que nous présentons, par les indications données sur la pochette où texte et traduction sont précédés d'un commentaire bref et précis. L'interprétation des moines et des enfants de Montserrat est tout à fait satisfaisante.

**LA SEMAINE SAINTE**, de Tomas-Luis de VICTORIA (1540 ?-1611), par l'Agrupacion Coral de Camera de Pamplona, dir. Luis Morondo (1 d. 25 cm., Lumen LD 2-108).

Ce disque ne fait pas double emploi avec le précédent. C'est au contraire un complément puisqu'il groupe divers extraits des Leçons du 1er Nocturne de l'Office des Ténèbres des Vendredi et Samedi saints (Lamentations de Jérémie), accompagnés d'un court fragment des Impropères du Vendredi. Ce dernier est tout à fait caractéristique par son écriture plus syllabique et l'émotion concentrée qu'il exprime. Les leçons de Ténèbres nous mettent davantage dans l'atmosphère des Répons : d'ailleurs les textes des uns et des autres ne sont pas sans quelques points de contact dans l'esprit, parfois même dans la lettre. On regrettera cependant ici l'apparence d'échantillonnage de ces deux faces. Plutôt que d'emprunter des versets ici ou là, il eût été préférable, croyons-nous, de donner dans son intégralité une ou deux Leçons. Il semble qu'alors l'impression d'unité eût été plus grande, sans que l'audition de ces œuvres fût rendue plus austère. En outre, si la pochette contient une très bonne présentation de Dorel Handman, les indications données pour retrouver les textes choisis sont assez vagues. La Chorale de Pampelune, à qui l'on doit d'autres belles réalisations, nous séduit une fois de plus par la gravité et la vérité de son interprétation. Les réserves faites plus haut ne veulent rien enlever à l'intérêt d'un disque qui nous fait pénétrer pour la première fois dans un domaine important de l'œuvre du compositeur espagnol.

**8 REPONS DE LA SEMAINE SAINTE**, de Marc-Antonio INGEGNERI (1545-1592), par les Chanteurs de St-Eustache, dir. R. P. Martin (1 d. 25 cm., Boîte à Musique LD-028).

Le principal titre de gloire de Ingegneri est d'avoir été, à Crémone, le maître de Monteverdi. C'est surtout cela qui lui valait quelque importance aux yeux des historiens de la musique. Jusqu'à ce jour de 1926 où l'on a démontré indiscutablement qu'il était l'auteur de 27 Répons de la Semaine Sainte que l'on attribuait généralement à Palestrina. Ce qui fut décisif en cette affaire, ce furent les nombreux chromatismes dont l'écriture de ces pièces est émaillée et auxquels le maître de la Chapelle Sixtine a toujours répugné. Le texte du

répons est confié à 4 voix mixtes, tandis que le verset est chanté par 3 voix de femmes. On est frappé durant l'audition par l'intensité d'expression de ces pages qu'il serait intéressant de comparer minutieusement à celles de Victoria : chaque nuance de ces textes prenants est soulignée ou amplifiée par la musique. Sur ce disque figure aussi un fragment d'une leçon de ténèbres, d'origine byzantine sans doute, recueillie par le R. P. Martin et exécutée par un soliste. L'interprétation de Ingegneri est très contrastée, ce qui renforce encore le caractère dramatique de ces répons. Le commentaire de la pochette, dû à François Pouget, est très précieux, et si les paroles latines ne figurent pas, faute de place, toutes indications sont données pour les retrouver facilement.

PASSION SELON SAINT MATTHIEU, de Heinrich SCHUTZ (1585-1672), par Max Meili, ténor, les solistes et chœurs de Radio-Berlin, dir. Helmut Koch (2 d. 25 cm., Chant du Monde LD-8029/30).

Heinrich Schütz est né juste un siècle avant Jean-Sébastien Bach et l'on peut dire de lui qu'il est le premier grand musicien allemand. Très influencé par les compositeurs italiens, et tout spécialement Monteverdi, il introduisit dans son pays les formules nouvelles qu'il avait apprises en Italie et, les appliquant à la musique d'église, créa les *Histoires sacrées*. L'œuvre que nous présentons porte d'ailleurs le titre exact de *Histoire sacrée de la Passion et de la Mort de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ selon l'évangéliste saint Matthieu.* Ceci permet de saisir immédiatement ce qui différencie une telle composition de celles qu'écrira plus tard le grand Cantor de Leipzig. Dans les Passions de Bach, le texte évangélique, confié au récitant et à diverses voix solistes, est entrecoupé de commentaires poétiques et mystiques qui sont l'occasion d'airs, duos, chœurs, etc. Plus dépouillé, Schütz se borne aux paroles de l'Evangile ; un ténor fait office de récitant et les différents personnages interviennent au fur et à mesure : Jésus, Judas, Pierre, la foule, etc. En outre, il renonce à tout accompagnement d'instrument : il n'y a que la voix, c'est le texte qui prime. Au fond c'est le chant de la Passion tel qu'il figure dans la liturgie catholique du dimanche des Rameaux ou du Vendredi-Saint, mais élargi : les paroles sont en allemand, la musique plus variée et expressive. Le récit évangélique est seulement encadré par deux chœurs, le premier se bornant à annoncer le titre, celui qui achève l'œuvre étant une admirable méditation sur un texte de facture très sobre. A lui seul ce morceau suffirait à révéler toute la richesse de cette œuvre qui date des dernières années de Schütz. Musique austère, que l'on a comparée à « une sévère église romane »; mais dans l'un et l'autre cas l'effort entrepris pour découvrir la sève secrète de ces chefs-d'œuvre est source d'une joie réelle et profonde. Les interprètes sont bons, les chœurs méritent une mention spéciale pour avoir si bien mis en relief la construction dramatique des parties qui leur sont confiées. Ces disques sont accompagnés d'un commentaire excellent de Jean Witold et d'un précieux livret bilingue.

LA PASSION SELON SAINT JEAN, de Alessandro SCARLATTI (1659-1725), par Blake Stern, ténor (l'évangéliste), David Laurent, basse (Jésus), James Borden,

ténor (Pilate) et les Chœurs de l'église Saint-Thomas de New Haven, membres du Yale University Orchestra, dir. Howard Boatwright, à l'orgue : Graham George (1 d. 30 cm., Lumen LD-3-121).

Peu d'œuvres d'Alexandre Scarlatti sont inscrites au catalogue des disques français et, si l'on relève quelques pièces vocales ou instrumentales, ses compositions religieuses font figure de grand absent. Pourtant on lui attribue, à côté de quelque 115 opéras, 200 psaumes, une vingtaine de messes et 500 à 600 cantates et oratorios. C'est donc avec une réelle curiosité que nous recevons cette *Passion selon saint Jean* que la marque Lumen présente pour la première fois aux discophiles d'Europe, dans un enregistrement venant des U. S. A.

Curiosité de connaître une œuvre religieuse du chef de l'école napolitaine, curiosité aussi de connaître une *Passion* du Baroque italien avec lequel nous sommes peu familiarisés, alors que le Baroque germanique s'est depuis longtemps imposé avec Schütz et Bach.

Cette *Passion selon saint Jean* fait partie de la liturgie du vendredi saint. Le texte est celui des chapitres 18 et 19, 1-37 de l'évangile selon saint Jean. Il est traité en *stile recitativo*. Contrairement à la tendance du dernier quart du XVII^e siècle et à l'habitude de Scarlatti de faire la part de plus en plus belle à l'aria sur le récitatif, ici le maître napolitain traite tous les solos comme des récitatifs, « ce qui lui permet de garder une relation étroite avec le texte et de donner une intensité dramatique plus grande » (notice de présentation, qui est à lire tout entière). Le rôle du narrateur (l'évangéliste) est confié à une voix de ténor, les paroles de Jésus à la basse, celles de Pilate à un autre ténor, les interventions de la foule revenant au chœur ; en y ajoutant un accompagnement d'orgue et d'un orchestre à cordes, Scarlatti a cédé à une habitude de l'époque.

Notre attente est comblée et nous suivons avec un intérêt croissant cette partition qui, sans ornement lorsque le texte de l'Ecriture est purement narratif, modifie son rythme, devient véhémente ou plus solennelle ou plus retenue, selon les péripéties du drame. Si la voix de basse est parfois moins agréable, un peu nasillarde, le beau ténor de l'évangéliste (à qui est dévolu le rôle le plus important) domine cet ensemble des solistes et chœurs de l'église Saint-Thomas de New Haven, dirigés par Howard Boatwright.

TROIS LEÇONS DE TENEBRES POUR LE MERCREDY-SAINT, de François COUPERIN le Grand (1668-1733), par Janine Collard, alto, Nadine Sautereau, soprano et un ensemble instrumental, dir. Laurence Boulay (1 d. 30 cm., Erato DP-23-1).

Il était de bon ton, aux environs des années 1715, d'aller entendre, durant la Semaine Sainte, l'Office des Ténèbres chez les Religieuses de Longchampt. Celles-ci avaient bien fait les choses. Non seulement elles avaient placé la cérémonie à une heure commode : la veille après-midi au lieu du matin avant le jour ; mais la musique qui accompagnait les trois premières Leçons, sur le texte des Lamentations de Jérémie, avait été commandée à un célèbre

compositeur de la Cour, François Couperin. Que tout ceci ne fasse pas croire qu'il s'agit là de musique plus galante que sacrée. Les *Trois Leçons de Ténèbres pour le Mercredy-Saint* (ce sont les seules qui nous restent ; des six autres on a perdu toute trace) sont un merveilleux chef-d'œuvre, « l'un des sommets de toute la musique d'église » (Pierre Citron). Les deux premières Leçons sont confiées au contralto avec l'accompagnement de l'orgue et d'une viole de gambe ; pour la troisième une seconde voix s'adjoint, un soprano, tandis que la partie instrumentale bénéficie de l'appoint de deux violons. Une grande économie de moyens donc, parfaitement en correspondance avec le génie de Couperin, très attiré par ce qui est intime et simple. Les lettres hébraïques qui ouvrent chaque verset sont prétexte à de belles broderies vocales, tandis que le texte lui-même est accompagné d'une musique plus dépouillée et soucieuse uniquement de correspondre au sentiment exprimé. Deux petits Motets complètent ce disque : l'un est confié au soprano; l'autre, exécuté par les deux voix, est un hymne d'allégresse en l'honneur de la Résurrection, *Victoria Christo resurgenti*. L'interprétation est en tous points parfaite. Le texte latin et sa traduction figurent au dos de la pochette avec une intéressante présentation. Signalons que cet enregistrement a obtenu en 1955 un Grand Prix du Disque (Académie Charles Cros).

EXULTATE DEO ADJUTORI NOSTRO, Motet de Louis-Nicolas CLERAMBAULT (1676-1749), par Janine Collard, alto, Henri Bécourt, ténor, Julien Boileau et Jacques Mars, basses, la Chorale Universitaire de Paris, dir. Jean Gitton, et l'Orchestre Philharmonique de Paris, dir. Eugène Bigot, à l'orgue : Maurice Duruflé (avec : *Orphée*) (1 d. 30 cm., Chant du Monde LDX-S-8090).

Le nom de Clérambault ne figurait au catalogue de disques que par quelques pièces d'orgue. Le présent enregistrement nous révèle deux autres aspects de ce musicien : aspect profane avec la Cantate *Orphée*, dont nous n'avons pas à parler (rappelons que Clérambault est à la naissance de la cantate française et que *Orphée* est une de ses meilleures productions) ; aspect religieux avec ce Motet *Exultate Deo*. A l'époque et en France, le grand Motet est une sorte d'Oratorio en raccourci. Joué aux offices solennels (ou, à partir de 1725, aux célèbres Concerts Spirituels de Philidor), il se compose d'une succession de récitatifs — qui, à la vérité, sont plus des Airs que des récitatifs proprement dits — exécutés par une ou deux voix solistes et s'achevant sur une intervention des chœurs qui reprennent les paroles chantées avant eux. Le tout est accompagné par un orchestre qui souvent (ici, par exemple) prélude par une *Entrée*. Les textes sont habituellement faits d'un amalgame d'extraits de l'Ecriture : dans l'œuvre qui nous occupe ce sont plusieurs passages des Psaumes, ayant en commun une note d'exultation et de louange (d'où le caractère « pascal » de cette composition). Parlant de la musique spirituelle de cette époque, Joseph Samson (*La polyphonie sacrée en France*, p. 107) note que l'autel n'est pas alors le seul centre de l'office, mais qu'il y en a un autre : le roi. Et si c'est bien la prière qu'il s'agit de chanter, « c'est la prière telle que la comprend

le roi, telle qu'on la conçoit dans ce temps, dans ce monde, dans ce lieu ». Peut-être cela explique-t-il l'allure un peu pâle de ce Motet ; à aucun moment on n'a l'impression que le musicien a correspondu aux sentiments de jubilation du Psalmiste. Tout ceci manque de puissance et de joie. Et l'on songe à ce qu'en aurait tiré un Delalande. Les interprètes peuvent avoir leur part de responsabilité dans cette déception : si les chœurs et les solistes hommes donnent satisfaction, Janine Colard paraît peu à son aise, alors qu'elle nous a donné la preuve en d'autres occasions de son grand talent. La direction d'Eugène Bigot nous paraît un peu stricte et dépourvue de souplesse. Mais en définitive n'est-ce pas à l'œuvre elle-même qu'il faut s'en prendre ?

**CANTATE N° 31 DE PAQUES, DER HIMMEL LACHT**, de Jean-Sébastien Bach (1685-1750), par Friederike Sailer, soprano, Werner S. Braun, ténor, August Messthaler, basse, l'Ensemble choral et symphonique de Stuttgart, dir. Marcel Couraud (avec : *Magnificat*) (1 d. 30 cm., Philips A-77.410-L).

Il existe plusieurs Cantates de Pâques (dont la n° 4 : *Christus lag in Todesbanden*, dont il existe une excellente version). Celle qui nous occupe fut composée par Bach à Weimar en 1715, puis reprise à Leipzig en 1731. Après une *Sonate* très martiale de l'orchestre, où l'on remarque les interventions affirmatives des timbales et des trompettes, le chœur d'entrée célèbre la joie du ciel avec une sorte de naïveté enfantine. Les interventions des trois solistes marquent une progression de l'intention didactique de l'œuvre : la basse s'attache à l'événement passé, à la puissance de Dieu se manifestant dans la Résurrection : après un récitatif orné, elle chante la majesté divine en s'appuyant sur un rythme très ferme et carré assuré par la basse continue. Le ténor envisage la conséquence présente de la victoire pascale : le récitatif nous exhorte à vivre avec le Christ, tandis que l'air qui suit, sur un vigoureux accompagnement des cordes (ce qui lui donne quelque ressemblance avec certains mouvements des Brandebourgeois), nous entraîne sur la route qu'il faut parcourir. Le soprano enfin est chargé d'exprimer l'espérance : son dialogue avec le hautbois d'amour est une prière douce et suppliante : « Fais-moi ressembler aux anges », où l'on retrouve le désir paisible de la mort si frappant chez notre musicien. La Cantate se termine avec un Choral rayonnant de foi en le Retour du Christ : tout au long les trompettes entonnent un contrechant triomphal. Telle est cette œuvre intéressante, parfaitement interprétée. La musique n'a peut-être pas l'éclat d'autres partitions du même genre, mais on peut admirer une fois de plus comment Bach sait traduire les intentions d'un librettiste. Les trois moments caractéristiques de l'authentique conception chrétienne des mystères reçoivent chacun le traitement musical approprié: une preuve parmi d'autres de la profondeur de vie intérieure du grand Cantor. La prise de son semble favoriser un peu l'orchestre aux dépens des voix. La pochette comporte le texte bilingue des deux œuvres qui figurent sur ce disque (nous reparlerons du *Magnificat* à une prochaine occasion).

**REDEMPTION**, Interlude symphonique, de César FRANCK (1822-1890), par l'Orchestre des Concerts du Conservatoire, dir. André Cluytens (avec : *Le Chasseur Maudit* et *Psyché*) (1 d. 30 cm., Columbia FCX-633).

De cette Cantate écrite en 1871-1872 pour soprano, chœurs et orchestre, on ne joue et n'enregistre plus guère que l'Interlude symphonique qui sépare les deux parties de l'œuvre. Deux thèmes s'opposent dans cette page : l'un souple et chantant est largement exposé, sous des parures diverses d'harmonies et de timbres ; plus martial, le second est aussi moins convaincant. Le développement les voit s'affronter, s'emmêler, et tout s'achève apparemment sur la victoire de la deuxième phrase. On retrouve là la manière orchestrale du *Pater seraphicus* : nourrie et riche, un peu lourde par moments, mais sachant à d'autres se déployer avec un lyrisme très persuasif. C'est précisément ce côté que souligne l'interprétation de Cluytens. Sans atténuer l'opposition des deux idées, il vise à les intégrer dans une unité vivante où les contrastes sont soulignés sans exagération mais avec une poésie qui n'exclut jamais la chaleur ni l'accent. On est alors bien vite captivé et on accepte tout naturellement les moments plus faibles de la partition.

**LES SEPT DERNIERES PAROLES DE JESUS-CHRIST**, de Joseph HAYDN (1732-1809), op. 51, par le Boston Symphony String Quartet (1 d., 30 cm., RCA 630 360) et par le Quatuor Amadeus (1 d. 30 cm., Vega C 30 S 102).

« Il y a environ quinze ans (Joseph Haydn rédigea ce texte en 1801), un représentant du clergé de Cadix me demanda d'écrire de la musique instrumentale pour les Sept Dernières Paroles de Jésus sur la Croix. C'était alors l'usage, tous les ans pendant le Carême, d'exécuter un Oratorio dans la Cathédrale de Cadix — oratorio dont les effets étaient rehaussés par les dispositions suivantes : les murs, vitraux et colonnes étaient drapés de tentures noires et seule une grande lampe au centre de la cathédrale éclairait ces ténèbres solennelles et mystiques. A midi, toutes les portes étaient fermées, et la musique commençait. Après un prélude dans l'esprit de la cérémonie, l'évêque montait en chaire et prononçait une des Sept Paroles — qu'il commentait ensuite. Dès qu'il avait terminé, il descendait et allait s'agenouiller devant l'autel. La musique intervenait alors et remplissait cette pause. L'Evêque montait et descendait à nouveau une seconde, une troisième fois, et ainsi de suite ; et chaque fois l'orchestre exécutait un morceau pendant les intervalles du Sermon ». C'est, on le voit, pour un ensemble instrumental que Haydn composa d'abord cette œuvre ; très vite il la transcrivit pour quatuor à cordes, avant d'en faire, une quinzaine d'années après, une sorte d'oratorio pour solistes, chœur et orchestre (c'est de la préface de cette édition que nous avons extrait les lignes qui relatent les circonstances auxquelles nous devons cette composition). Nous sommes donc en présence de sept mouvements lents, chargés, chacun, de commenter une parole. A vrai dire il n'y faut point chercher d'intention trop directement significative : c'était le prédicateur qui était chargé d'orienter la méditation des fidèles ; la musique n'avait pour tâche que de soutenir cette prière silencieuse : plutôt que d'être descriptive on

lui demandait d'être recueillie. Et elle l'est en vérité à bien des moments. Une introduction *Maestoso ed Adagio* précède les Sept Paroles et crée le climat général, tandis qu'en finale intervient un bref Presto *e con tutta la forza* qui évoque, par ses traits haletants, le tremblement de terre qui accompagna la mort du Christ.

Le Quatuor de Boston est desservi par une prise de son trop sèche et mal pourvue de graves ; cela ne fait qu'accentuer, dans cette exécution, un manque de liberté et de souplesse qui donne à l'œuvre une allure un peu étriquée. Avec le Quatuor Amadeus, au contraire, nous voici devant une interprétation vivante, très contrastée, qui traduit toute la construction dramatique de ces pages. La mise en place des divers pupitres est impeccable, l'architecture générale bien dégagée. Regrettons toutefois un enregistrement pas très récent où les sonorités sont un peu « gonflées » ; on a quelquefois peine à croire que l'on n'entend que quatre instruments.

STABAT MATER, de Francis Poulenc (né en 1899), par Jacqueline Brumaire, les Chœurs de l'Alauda et l'Orchestre de l'Association des Concerts Colonne, dir. Louis Frémaux (1 d. 25 cm., Véga C 35 A1).

« Il y a en moi deux hommes : un moine et un petit voyou ». Le « moine » Francis Poulenc est, parmi les musiciens d'aujourd'hui, l'un de ceux qui ont le plus contribué au renouveau de la musique religieuse, si caractéristique de notre temps. Dernière en date de ses productions, le *Stabat* fut écrit en deux mois durant l'été 1950 et dédié « à la mémoire de Christian Bérard, pour confier son âme à Notre-Dame de Rocamadour ». La première exécution eut lieu l'année suivante, au cours du Festival de Strasbourg, et connut un vif succès. L'œuvre est écrite pour soprano (qui n'intervient qu'épisodiquement), un chœur mixte à cinq voix (dont trois d'hommes) et un orchestre complet où manquent seulement l'orgue et la batterie. Les douze parties se succèdent avec une grande diversité d'allure et de forme : quelques mouvements rapides, à tendance décorative, apportent une note de violence appelée par les expressions mêmes du texte : le glaive de douleur, la tristesse universelle devant Jésus flagellé, l'évocation du Jugement. Mais tous ces moments sont très brefs et la teinte dominante de cette musique reste la simplicité et la prière. Le sentiment général est grave, d'une gravité empreinte de sérénité ; quelquefois même l'atmosphère devient naïve, populaire (*Eia Mater*). Toujours l'orchestration est riche et suggestive, l'écriture des chœurs très variée (on sait combien F. Poulenc a connu de réussites en ce domaine, où l'on trouve, sans nul doute, le meilleur de son œuvre), tandis que la soliste, sur des mélodies particulièrement expressives, chante aussi bien cette désolation de l'âme de la Vierge lorsque son enfant rend son âme au Père — mais dans cette désolation l'on sent déjà l'espérance — que la joie presque angélique à l'évocation de la Gloire du Paradis.

Tout est réussi dans cet enregistrement qui a obtenu, en 1956, un Prix de l'Académie du Disque Français. C'est par lui que la marque Véga a ouvert son *Panorama de la musique contemporaine*. Il faut remercier les animateurs de cette maison pour cette belle réalisation maintenant suivie de beaucoup d'autres, que nous aurons l'occasion de recommander aussi chaudement.

Henri Laxague

# LES LIVRES

AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Evangile de saint Luc* (Coll. Sources chrétiennes 45), Paris, Ed. du Cerf, 1956, 1650 f.

Cette *Exposition* est en fait un recueil d'*Homélies*, mais d'homélies choisies, regroupées, remaniées par Ambroise pour en faire un commentaire continu, à peu de choses près, du texte sacré. Les principes d'exégèse de leur auteur ne diffèrent guère de ceux des Pères grecs : explication de l'écriture par l'écriture, recours au triple sens de la Bible : historique, moral, mystique ou allégorique ; les emprunts à Origène, de fond et de méthode, sont d'ailleurs flagrants. Cette exégèse peut déconcerter les esprits rompus aux méthodes scientifiques ; dans l'antiquité, elle s'est attirée le mépris d'un saint Jérôme. Mais n'oublions pas que l'évêque de Milan est un pasteur ; sa charge lui fait un devoir pressant de lutter contre les disciples d'Arius, d'Eunomius, de Photin, nombreux dans sa ville épiscopale ; pour l'ancien magistrat, insuffisamment préparé et ne disposant pas des loisirs du désert, ainsi que pour son peuple désireux de s'instruire, « le sens spirituel offre un abri provisoire, à tout le moins », comme le dit excellemment l'introduction. L'*Exposition* témoigne à maintes reprises de ces luttes doctrinales. Elle manifeste également la pleine orthodoxie d'Ambroise, et sa foi en la divinité du Christ. Elle montre enfin, au plus haut point, la profondeur de sa prédication morale et spirituelle. A ce triple point de vue, sa lecture reste d'un très grand prix. Ajoutons à l'adresse de ceux qui ont la charge de l'office divin, qu'ils y retrouveront, replacées dans leur contexte, les homélies que le bréviaire romain utilise pour commenter, habituellement, l'évangile de saint Luc. Signalons enfin la merveilleuse introduction de Dom Gabriel Tissot, à qui nous devons la traduction de cet ouvrage.

F. G.

André DEMEERSEMAN, *Tunisie, sève nouvelle* (Coll. Eglise Vivante), Paris-Tournai, Casterman, 1957, 220 p., 600 f.

C'est à la découverte de l'âme tunisienne que nous convie le R.P. Demeerseman, dans un ouvrage où sa sympathie pour le peuple au milieu duquel il vit depuis plus de trente ans donne à chaque phrase une intense chaleur humaine. L'auteur a entrepris, pour ce travail d'approche, un examen patient du contenu de la « Sagesse » tunisienne, et commente avec intelligence et bonhomie des centaines de dictons amoureusement recueillis.

Le P. Demeerseman conduit avec sûreté son lecteur à travers la psychologie collective tunisienne, notant au passage son originalité

par rapport à celle de l'Islam en général, et même du Maghreb. Il indique en fin de volume les bouleversements que connaît la mentalité de ce peuple depuis quelques années : la montée foudroyante de la jeunesse dans une société où l'âge était, jusque-là, le seul critère de la sagesse, l'évolution sociale qui pousse chaque individu à tenter sa chance, la laïcisation progressive des institutions et de la culture, la diffusion d'idées nouvelles qui tendent à faire passer le peuple tunisien de la résignation à une mentalité « prérévolutionnaire »...

Le lecteur, sensibilisé par la brûlante actualité des problèmes d'Afrique du Nord, sera peut-être un peu déçu de la place mineure qu'occupe, en dépit du titre de l'ouvrage, ce nouveau visage tunisien. Il était sans doute difficile de donner plus que quelques aperçus sur une réalité aussi mouvante. On reste un peu sur sa faim..., mais c'est avec le désir de suivre de près l'évolution de cette âme tunisienne dont le fonds de sagesse nous a été livré avec tant de perspicacité et tant d'amour.

Jean BEAUPÈRE

Jean CALVIN, *La vraie façon de réformer l'Eglise* (Coll. Nouvelle série théologique 5), Préface et adaptation d'Eric Fuchs, Genève, Labor et Fides, 1957, 100 p.

Albert-Marie SCHMIDT, *Jean Calvin et la tradition calvinienne* (Coll. Maîtres Spirituels 12), Paris, Ed. du Seuil, 1957, 192 p.

Huldrych ZWINGLI, *Brève instruction chrétienne* (1523) (Coll. Les cahiers du renouveau 9), Genève, Labor et Fides, 1953, 52 p.

*La vraye façon de reformer l'Eglise chrestienne et appointer les differens qui sont en icelle* est le traité que Calvin publia en 1549, trois ans après la mort de Luther, pour répondre à l'*Interim* d'Augsbourg. On sait que l'*Interim*, document rédigé à la demande de Charles-Quint par trois théologiens (deux catholiques et un luthérien), tentait un compromis entre la Réforme et le catholicisme en autorisant la communion sous les deux espèces et, dans certaines conditions, le mariage des prêtres ; en interprétant la justification par la foi en un sens érasmien et en rétablissant les sept sacrements, le culte des saints et la juridiction épiscopale. Ce document ne pouvait satisfaire que ceux que Calvin appelle les *moyenneurs*, ces « bâtisseurs d'une concorde fardée qui nous laissent tellement la moitié de Jésus-Christ que cependant il n'y a nulle partie de sa doctrine qu'ils n'obscurcissent ou barbouillent de quelque mensonge ».

Dans *La vraie façon de réformer l'Eglise*, qu'Eric Fuchs a adaptée en français moderne, Calvin, au nom de la Réforme tout entière, note « les points qu'il n'est pas licite de relâcher » et il traite successivement de la justification, du service de Dieu, de l'Eglise, des sacrements, de la messe, de la mortification, du célibat des prêtres et des cérémonies.

Pour replacer ce traité dans le contexte de la vie de Jean Calvin, on aura recours au livre d'Albert-Marie Schmidt. Ce n'est ni une biographie du Réformateur, ni une étude de sa doctrine, ni une

présentation de la tradition calvinienne. C'est à la fois tout cela. L'auteur lui-même confesse son intention : « Je ne forme pas le sot dessein de composer une nouvelle biographie de Jean Calvin (...) Je ne m'engagerai pas non plus à démontrer que toute la substance de l'Evangile se condense en quelque sorte dans la doctrine de Calvin ». Il veut dresser, du Réformateur picard, un « portrait spirituel ». Et il apporte à cette élaboration d'excellents éléments présentés en un style dont la préciosité baroque ne doit pas rebuter. On appréciera particulièrement le choix de textes qui constitue à peu près la moitié du volume : si quelques-uns sont assez connus, et peut-être d'ailleurs cités un peu trop longuement (nous pensons aux trente pages consacrées à l'*Institution chrétienne*), d'autres (lettres de Calvin, confession de foi de Francis Bacon, fragment de prêche de Charles Drelincourt, texte d'Elie Marion, etc.) aideront grandement à mieux saisir les lignes de force de la « tradition calvinienne ».

On pourra rapprocher des textes calviniens la *Brève instruction chrétienne* publiée en 1523 par Zwingli. C'est une sorte de catéchisme abordant les points essentiels de la foi réformée que Zwingli voulait instaurer à Zürich. Comme le fait remarquer J. Courvoisier, dans la courte préface dont il fait précéder son excellente traduction, la *Brève instruction chrétienne* est, de par son caractère officiel, la première confession de foi de l'Eglise réformée de Zürich. A ce titre elle revêt une importance historique et nous sommes heureux de la voir, pour la première fois, traduite en français.

René Beaupère

H. A. De Boer, *Aux carrefours du monde*, Genève, Labor et Fides, 1957, 265 p.

« Ce livre est plus qu'un document, c'est un témoignage ». Chargé d'une mission commerciale en Afrique du Sud, l'auteur, un jeune protestant allemand, n'eut de cesse qu'il eût parcouru une bonne partie du globe. En Afrique, dans l'Inde, au Japon, en Chine, en Australie, aux Etats-Unis, il regarde autour de lui avec lucidité et sympathie, il voit la misère des hommes qui souffrent par la faute d'autres hommes, il interroge, il écoute. Il converse avec les Mau-Mau du Kenya et les gosses de Madras, il rencontre Nehru et Einstein, Niemöller et les fils de Gandhi. Il tente de vivre aussi pauvrement que les miséreux des grandes villes indiennes et manque mourir de faim. Tour à tour tragique et comique son récit de voyage est bien attachant. On peut ne pas être toujours d'accord avec l'auteur et estimer qu'il a parfois tendance à simplifier par trop les problèmes. Mais il est bon que son témoignage ardent, après avoir atteint les lecteurs allemands, nous soit transmis, grâce à la vivante traduction d'Emile Marion. Nous avons tous besoin d'être arrachés à notre bonne conscience et nous faisons nôtre le vœu que l'auteur formule dans la préface : « Ma préoccupation constante a été de m'inspirer uniquement du message du Nouveau Testament et non de telle ou telle tendance théologique. Puisse le lecteur sentir à son tour sa conscience s'éveiller et, dans le sentiment de sa responsabilité à l'égard des hommes et des peuples, œuvrer pour la diffusion de ce message en toute liberté ».

René Beaupère

Dom Robert LEMOINE, O. S. B., *Le droit des Religieux. Du Concile de Trente aux Instituts séculiers*, Paris, Desclée De Brouwer, 1956, 632 p.

L'apparition des instituts séculiers a suscité de nombreuses études. Le livre de Dom Lemoine prendra place parmi les plus importantes et constituera, à côté d'excellentes présentations, un ouvrage de base. Par suite d'un arrangement typographique contestable, seule la première partie du titre attire l'attention : *Le Droit des Religieux* ; pourtant le sujet traité est bien la signification historique des instituts séculiers, leur nature, leur place parmi les autres états. Le premier chapitre pose le problème doctrinal : l'analyse des divers éléments de la vie religieuse nous amène à la considérer comme une réalisation, parmi d'autres possibles, de l'état de perfection. En fait, comment, des équivalences rigoureuses entre la vie religieuse et la profession solennelle, les religieuses et les moniales, en est-on arrivé aux trois états d'aujourd'hui : vie religieuse englobant les congrégations à vœux simples, sociétés de vie commune sans vœux, instituts séculiers ? Dom Lemoine montre comment, face à des besoins nouveaux, les fondateurs seront amenés, à partir du XVI[e] siècle, à abandonner les vœux solennels et la clôture papale, quitte à renoncer au titre de religieux. Les nouvelles formes de vie seront de types très divers : depuis la Compagnie de Jésus, religieuse par privilège, malgré les vœux simples, jusqu'aux sociétés sans vœux ; depuis les étonnants projets de sainte Angèle de Mérici, jusqu'aux vierges anglaises de Mary Ward. Après la Révolution française, les fondations du P. Clorivière seront à l'origine d'une vie consacrée vécue dans le siècle. Mais il faudra attendre la Constitution *Provida Mater* du 2 février 1947 pour que ces instituts séculiers deviennent aux yeux de l'Eglise un véritable état de perfection. Le livre de Dom Lemoine se termine par un commentaire juridique de ce document et un aperçu sur quelques instituts actuellement existants.

« En délaissant les sciences exactes pour le droit canon, Dom Lemoine s'est converti à l'ensemble des sciences humaines », constate M. Le Bras au début de sa préface. Le livre de Dom Lemoine est, en effet, riche à la fois de la doctrine sûre du juriste et de l'information de l'historien : ne retrace-t-il pas la physionomie morale et juridique d'une vingtaine d'Institutions, dans un texte souvent savoureux et constamment étayé par des notes intéressantes ? Aussi, M. Le Bras note-t-il encore : « Avant les chapitres austères où il analyse les textes, l'Auteur a retracé en tableautins les angoisses de l'Eglise et les impulsions de la spiritualité. Plusieurs ouvrages excellents ont résumé l'histoire ou approfondi le droit. Dom Lemoine éclaire le droit par l'approfondissement de l'histoire ». Nous ferons cependant une réserve. L'Auteur s'est proposé de situer les instituts séculiers au terme d'une longue évolution. Mais, ici, le terme de l'évolution ne rend pas caduques les formes précédentes, comme se dessèche la chrysalide après l'envol du papillon. Si la vie religieuse n'épuise pas la notion d'état de vie, elle en est pourtant une réalisation privilégiée. Certes l'Auteur se défend lui-même de vouloir rabaisser la vie religieuse et nous le croyons sans peine. S'il ne fait

aucune place dans son Droit des religieux à des restaurations célèbres ou à des figures comme Grignon de Montfort ou Jeanne Antide Thouret, c'est que cela nous écarterait des instituts séculiers. Faut-il alors dire qu'à ce livre excellent il ne manque qu'un titre exact ?

R. S.

Mgr A. Bros, *Religion et religions, la Révélation chrétienne*, Paris, Lethielleux, 1956, 292 p., 36 illustrations, 700 f.

Ce volume, de présentation agréable, constitue la nouvelle édition, très remaniée, d'un ouvrage paru il y a vingt ans. L'objet ici traité embrasse le vaste champ circonscrit par les termes : *religions, Révélation chrétienne, le milieu évangélique, la Personne de Jésus, l'Eglise*. C'est donc une véritable initiation au Problème religieux qui est offerte en ces pages.

Spécialiste en ethnologie religieuse, Mgr Bros s'attache, en son propos fondamental, à présenter le Catholicisme avec la maîtrise que lui ont conférée de longues années de recherches savantes et d'enseignement, mais aussi avec un net souci d'adaptation au lecteur moderne. Dans l'élucidation des différents thèmes étudiés, son érudition se fait discrète et la clarté de l'exposé ne se dément jamais. Equilibre, aisance, probité, telles apparaissent les caractéristiques de ce livre dont toutes les pages visent à mettre en pleine lumière la transcendance du Christianisme catholique.

Un des éléments attrayants de ce manuel de culture religieuse réside en ce que la synthèse didactique s'enrichit d'un remarquable florilège de textes choisis parmi les plus significatifs de la Bible aussi bien que des grands auteurs chrétiens. De belles reproductions de peintures ou sculptures répandent aussi sur ces pages une tonalité d'humanisme large et serein.

A lire cet ouvrage, on se sent comme envahi par la lumière très douce qui en émane et qui suscite la réflexion priante. Ceux qui cherchent seront aidés dans leur quête, notamment par les précieuses indications bibliographiques terminant chaque chapitre ; ils ne pourront fréquenter ce livre sans pressentir la grandeur de l'être humain et la sublimité de sa vocation surnaturelle.

J. Lemarchand

---

*Le Gérant* : J.-Y. Jolif
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 2me trimestre 1958

# LVMIÈRE ET VIE

*REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE*

PUBLIEE CINQ FOIS PAR AN
SOUS LA DIRECTION D'UN GROUPE
DE DOMINICAINS DE LA PROVINCE
DE LYON

## CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1er Janvier.

| | abonnement ordinaire | abonnement de soutien | le numéro |
|---|---|---|---|
| France ........................ | 1.200 f. | 1.800 f. | 300 f. |
| Etranger ........................ | 1.500 f. | 2.000 f. | 350 f. |
| Suisse ........................ Colomban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg, C. C. P. IIa 1975 | 15 f. s. | 20 f. s. | 3,50 f. s. |
| Belgique et Luxembourg ....... La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles, C.C.P. 1291.52 | 195 f. b. | 250 f. b. | 50 f. b. |
| Pays-Bas ........................ H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Grachte, Haarlem, C.C.P. 85843 | 14 fl. | 20 fl. | 3,50 fl. |
| Italie ........................ Pia Società San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome, C.C.P. 1.18976 | 2.600 L. | 4.000 L. | 600 L. |
| U.S.A. et Canada ............. Periodica, 5090, av. Papineau, Montréal 34, Canada. | $ 4.50 | $ 6.00 | $ 1.00 |

Pour tout changement d'adresse, ne pas oublier de joindre à l'ancienne bande la somme de 60 francs en timbres.

Prière de joindre un timbre à toute lettre demandant une réponse, et d'inscrire au dos des mandats notre référence ou les indications utiles.

Pour les réabonnements, utiliser notre C.C.P. de préférence aux chèques bancaires.

Toute la correspondance et tous les ouvrages à recenser doivent être adressés sans mention personnelle à

**LVMIÈRE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2me**
Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

# LVMIÈRE ET VIE



PRIX : France, **300** fr.
Etranger, **350** fr.